مباحثی در علوم قرآن



مؤلف:

دکتر صبحی صالح

مترجم:

دکتر محمدعلی لسانی فشارکی

مباحثی در علوم قرآن

تألیف:

دکتر صبحی صالح

ترجمه:

دکتر محمدعلی لسانی فشارکی



صالح، صبحی، ۱۹۲۶-.
مباحثی در علوم قرآن / تألیف صبحی صالح؛ ترجمه محمدعلی لسانی فشارکی.- تهران: نشر احسان، ۱۳۹۰.
۵۰۱ص. 978-964-6873-62-6

عنوان اصلی: مباحث فی علوم القرآن.

کتابنامه: ص. ۴۹۳-۵۰۱؛ همچنین به صورت زیرنویس.

۱. قرآن -- علوم قرآنی. الف. لسانی فشارکی، محمدعلی، ۱۳۳۲-،مترجم. ب.عنوان.

۲۰۴۱م۲ص/PB ۶۹/۵/۶ ۲۹۷/۱۵.

۱۳۹۰

کتابخانه ملی ایران: ۲۳۰۲۵-۷۸م.



مباحثی در علوم قرآن

✦مؤلف: دکتر صبحی صالح

✦ترجمه: دکتر محمدعلی لسانی فشارکی

✦ناشر: نشر احسان

✦چاپ: چاپخانه مهارت

✦نوبت چاپ: اول – ۱۳۹۰

مباحثی در علوم قرآن

۷۰۰۰۰ ریال

100449

نشر احسان

✦شابک



فروشگاه :

تهران . خ انقلاب . روبروی دانشگاه.

مجتمع فروزنده . شماره ۴۰۶

تلفن : ۶۶۹۵۴۴۰۴

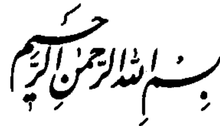
فهرست مطالب

عنوان | صفحه

بخش دوم:

بخش چهارم:

مقدمهٔ مترجم



الحمدلله ربّ العالمین. والصلاة والسلام علی رسول‌الله و خاتم‌النّبیینَ،
و علی آله الطاهرین، و اصحابه المنتجبین.

رسائل و کتابهای علوم قرآنی از دیرباز ردیف قابل توجّهی را در میان آثار علمای اسلامی به خود اختصاص داده‌است، و علاوه بر این، علوم قرآنی در میان دیگر علوم اسلامی، همواره از یک درخشش خاصّی برخوردار بوده و هست. چه همگان، به موجب همگانی‌بودن قرآن، علوم قرآنی را آشنا و از خودشان می‌یافته‌اند؛ نکته‌ای که در عین حال، باعث ظهور و بروز نوشتارهای بی‌سامان و آشفته و درهم آمیخته نیز تحت عنوان علوم قرآنی گردیده، و پایگاه تخصّصی این علوم را متزلزل ساخته‌است.

انگیزهٔ مترجم برای ترجمه و تحقیق کتاب حاضر، عمدتاً آن بوده‌است که دکتر صبحی صالح، مؤلف این کتاب، مباحث آن را به منظور تدریس فراهم آورده، و حین تدریس، بارها این متون را پیراسته و آراسته است، تا به صورت فعلی درآمده‌اند. وجود همین خصوصیّت معلّمی است که این کار دکتر صبحی صالح را از دیگر کتابهای علوم قرآنی در عصر حاضر متمایز گردانیده‌است، و همه جا در سر فصل‌های مصوّب آموزش عالی این کتاب به عنوان منبع اصلی یا منبع فرعی معرّفی و توصیه شده‌است. گفتنی است که هر چند مؤلّف، نام متواضعانهٔ «مباحثی در علوم قرآن» را برای این کتاب برگزیده و ادّعای ارائهٔ اثری جامع در زمینهٔ علوم قرآنی ندارد؛ طلّاب و دانشجویان و دیگر علاقمندان به مطالعات و تحقیقات قرآنی، با مطالعهٔ دقیق این کتاب، به دیدگاههای جامعی در علوم قرآنی دست خواهند یافت؛ کما اینکه در علوم حدیث، با خواندن کتاب علوم‌الحدیث و مصطلحه تا حدود زیادی از مطالعهٔ دیگر کتابها در آن زمینه مستغنی خواهند گردید، که خوشبختانه این دیگر اثر ماندگار صبحی صالح نیز مدّتی پیش به فارسی

ترجمه و منتشر گردیده‌است.

امتیاز دیگر اثرِ جاودانهٔ دکتر صبحی صالح: «مباحثی در علوم قرآن» آنست که در هر مبحث دیدگاههای مستشرقان را مورد توجه قرار داده، و غالباً به نقّادی آنها با تکیه بر پشتوانه‌های علوم اسلامی و معارف قرآنی پرداخته و همه جا حقّ مطلب را ادا کرده‌است.

ترجمه و تحقیق این کتاب، تقریباً، نخستین کوشش مترجم در راستای ترجمه و تألیف بوده و در واقع یک کار دانشجویی به حساب می‌آمده‌است. نیمی از این ترجمه و تحقیق، در سالهای نخستین پیروزی انقلاب اسلامی در ایران به رهبری حضرت امام خمینی - رضوان‌الله علیه - توسّط بنیاد علوم اسلامی به چاپ رسید، و مورد عنایت اساتید و همکاران مترجم قرار گرفت. چنانکه مرحوم استاد احمد آرام، بامداد روز دوّم انتشار آن، با عنوان این مطلب که «شب گذشته را با این کتاب دلپذیر به صبح آوردم و تمامی آن را خواندم»، مترجم را مورد تفقّد و تشویق قرار دادند؛ همچنین، استاد معظّم جناب آقای دکتر سیّد جعفر شهیدی و مرحوم سیّد غلامرضا سعیدی، این کار مترجم را تحسین فرمودند.

متأسفانه، از آن زمان تا کنون، مترجم را در جهت تکمیل این اثر، توفیق رفیق نشده بود، و اینک بحمدالله، ترجمه و تحقیق کامل کتاب همراه با تجدید نظر و برخی اصلاحات در نیمهٔ اوّل، به کتابخانهٔ عظیم علوم قرآنی تقدیم می‌گردد.

در خاتمهٔ این مقدّمه، باید از استاد بزرگوارم حجّة‌الاسلام والمسلمین جناب آقای دکتر سیّد محمّدباقر حجّتی یاد کنم که پرداختن به این ترجمه و تحقیق را در آغاز کار و در زمان دانشجویی دورهٔ دکتری، مرهون توصیه و تشویق ایشان می‌دانم. سبحان ربّک ربّ العزّة عمّا یصفون. وسلامٌ علی‌المرسلین. والحمدلله ربّ العالمین.

تهران - ۱۳۷۸/۵/۵ = ۱۳ ربیع‌الثانی ۱۴۲۰

محمدعلی لسانی فشارکی

مقدمهٔ مؤلّف

بر چاپ دوّم کتاب - ۱۳۸۵ هـ.ق

این کتاب برای نخستین بار در سال ۱۳۷۸ هـ.ق منتشر شد، و یک سلسله دروس دانشگاهی را در اختیار محققان و علاقمندان قرار داد که دقیق‌ترین مباحث علوم قرآنی را با اسلوبی علمی و در عین حال ساده بررسی می‌کرد، و با آنکه محتوای کتاب را مباحث علمی تشکیل می‌داد، طوری نوشته شده بود که برای مبتدیان و اقشار مختلف مردم نیز قابل مطالعه و بسادگی مفهوم بود. به این ترتیب، جای شگفتی نیست که انجمنهای علمی و ادبی و مؤسسات و کتابخانه‌های اسلامی این کتاب را تلقی بقبول کرده‌اند، و از روی تعهد مذهبی یا انگیزهٔ علمی و یا بهر دو مناسبت، در نشر آن کوشیده‌اند و همچنان می‌کوشند.

امّا، با همهٔ این اوصاف، من خود می‌دانم که این کتاب - در چاپ نخست - تنها عبارت از متن چند درس من بوده است برای دانشجویان دورهٔ لیسانس زبان و ادبیات عرب در دانشکدهٔ ادبیات دانشگاه دمشق که بمدت دو سال ارائه گردیده است، و از این دروس نظری، من جویای نتیجه‌ای بیش از این نبوده‌ام که کلیدهای دروس عملی تفسیر را در اختیار دانشجویان قرار بدهم. بهمین خاطر، در مقدمهٔ فشرده‌ای که برای چاپ اول این کتاب نوشتم، تصریح کردم بر اینکه در ارائهٔ این مباحث تنها سادگی و فشرده بودن را در نظر داشته‌ام، و در پی استقصاء و بررسی کامل نبوده‌ام؛ و نیز، صریحاً نوشتم که من کاری بیش از این نکرده‌ام که خواسته‌ام در زمینهٔ علوم قرآنی که بسیارند، تألیفی

بصورت ساده‌نویسی پرداخته باشم، و به این وسیله دانشجویان فرهنگ عربی اسلامی را با علوم قرآنی آشتی بدهم!

امّا، در این چاپ، الحق که همهٔ مباحث کتاب نسبت به چاپ اول کاملاً جدید، می‌نماید؛ و اگر احیاناً به یکی از مباحث کتاب چیزی افزوده نشده باشد، دست‌کم بعضی از عبارات آن را تغییر داده‌ام، و جای عبارات پیشین را به عبارات دقیق‌تر و زیباتر و درخشنده‌تر سپرده‌ام. از این گذشته، در فصل‌بندی مباحث کتاب شیوه‌ای را برگزیده‌ام که امیدوارم خوانندگان کتاب این شیوه را ابتکاری و نوین بیابند: متن کتاب را به ۴ باب، و هر باب را به چند فصل، آنچنان مرتب گردانیده‌ام که ابواب و فصول کتاب با ترتیبی منسجم و هماهنگ یکدیگر را بدنبال می‌کشند؛ و کلیهٔ مسائل **قرآن شناسی** را که یک عرب زبان و یک مسلمان باید بداند، در بر می‌گیرند.

بخش اول را که مشتمل بر سه فصل است، به بررسی «وحی و قرآن» اختصاص داده‌ام. زیرا، بررسی «پدیدهٔ وحی» را زیر بنای هرگونه تحقیق در علوم قرآنی می‌دانم. همچنین، در رابطه با «نزول تدریجی قرآن و اسرار آن» مطلب به تفصیل گراییده است، چون اصرار فراوان دارم که در مراحل آموزشی مطالب سطحی و ساده از مفاهیم عمیق و پیچیده - حتی‌الامکان - جدا گردند.

در بخش دوم به «تاریخ قرآن» پرداخته‌ام، و در سه فصل، تاریخچهٔ نگارش و جمع و تدوین قرآن را بدست داده‌ام، و بسیاری از شبهات خاورشناسان را پاسخ داده‌ام. خاورشناسانی که بجای «مستشرق» در خور عنوان «مُستعجِم» هستند، و با آنکه موضوع تحقیقشان را اسلام و قرآن قرار داده‌اند، گویی با زبان و فرهنگ عربی که قرآن با این زبان نازل شده است، و اسلام در دامان این فرهنگ ظهور و نشو و نما یافته است، کاری ندارند! در موضوع ﴿احرف سبعه﴾ با استناد به معتبرترین مدارک تاریخی سخن گفته‌ام و گمان دارم که در گیر و دار بحث و تحقیق دربارهٔ احرف سبعه مسائل اسلامی بسیار مهمی را به رشتهٔ تحریر درآورده‌ام که سزاوار است علمای اسلامی از آنها مطلع گردند، و خوب و بد آنها را بیازمایند؛ و امیدوارم که جز خیر نباشد. در یکی از فصل‌های همین

بخش، وقتی به بررسی مراحل زیباسازی مصاحف عثمانی رسیده‌ام، تحقیقات نوینی را که در زمینهٔ پیدایش و تحول رسم‌الخط عربی بر آنها دست یافته‌ام، نیز افزوده‌ام، و چه جای استبعاد که شاید همین افزوده‌ها بتوانند برای کسانی که به‌کار بازسازی رسم‌الخط عربی اشتغال دارند، بکار آیند.

با این حال، بخش یکم و دوم کتاب - با آنکه در این چاپ جدید مطالب بسیاری بر آنها افزوده شده است - در مقایسه با بخش سوم آنقدر هم مفصل نیستند. بخش سوم مشتمل بر ۸ فصل است که همه به «علوم قرآنی» اختصاص داده شده‌اند، و بیش از نیمی از کتاب را گرفته‌اند.

همینطور هم باید می‌بود. زیرا، من کتابم را **مباحث فی علوم القرآن** نام نهاده‌ام، و ناگزیر می‌بایست که بیشتر فصول کتاب در پیرامون مسائل کهن علوم قرآنی سخن بگوید که با روش تحقیقی جدیدی عرضه می‌گردد.

بخش سوم کتاب، شامل بسیاری تحقیقات نوین و حواشی کارآمد و سازنده است که آن کسانی که چاپ نخست کتاب را دیده باشند و با آن کار کرده باشند، قدر این تحقیقات را می‌دانند. مهمترین مسئله‌ای که در این ردیف مورد تحقیق قرار گرفته است، مسئلهٔ «**ناسخ و منسوخ**» است که در چاپ اول کتاب اصلاً متعرض آن نشده بودم. اینک دانشمندان علوم اسلامی را در سراسر کشورهای اسلامی به مطالعهٔ دقیق این مباحث بخصوص فرا می‌خوانم؛ زیرا، فهم و پذیرش این مبحث مشتمل بر خیر کثیر است، و از سوی دیگر، مشتاقانه در انتظار انتقادات سازنده و علمی بسر می‌برم.

و نیز، دانشمندان اسلامی را به خواندن دو فصل «اسباب نزول» و «مکی و مدنی» دعوت می‌کنم چون می‌خواهم مطمئن شوم که به راه راست رفته‌ام، یا اینکه موارد اشتباه خودم را بشناسم. بخصوص، قسمت اوّل این مبحث که از مبالغه‌ها و مغالطه‌هایی که دامنگیر مؤلفین کتب علوم قرآنی در زمینهٔ اسباب النزول شده است سخن می‌گویم، و سببیت حقیقی اسباب‌النزول را انکار می‌کنم، و می‌گویم که چه بسیارند آیات قرآنی که بدون آنکه سبب خاصی برای نزولشان موجود باشد، دارای یک سبب نزول کلی هستند؛

و نیز، خط صحیح تفسیر قرآن را این چنین ترسیم می‌کنم که باید هم سبب تاریخی نزول آیات قرآن و هم زمینه و بافت ادبی کلام خداوند (سیاق) هر دو را برای تفسیر صحیح در نظر گرفت، و تناسب و هماهنگی میان آیات قرآن و پیوند میان سوره‌های قرآن نیز نباید فراموش بشود، و مفسر نباید مفهوم آیه را به داستان نزول آن محدود گرداند، و باید آیات قرآن را از چارچوب زمان و مکان رها بداند، و به کمک آیات قرآن برای هر مفهومی نمودارهایی ترسیم کند که در هر زمان و در هر مکان بتوانند معیار سنجش باشند، و بالاخره، آنگاه که در آخرین فصل از بخش سوم کتاب، دوران نزول تدریجی قرآن را با سبک نوینی به شش مرحله تقسیم می‌کنم: دورهٔ ابتدائی مکی، دورهٔ میانی مکی، دورهٔ پایانی مکی، دورهٔ ابتدائی مدنی، دورهٔ میانی مدنی، دورهٔ پایانی مدنی؛ که هر یک از این شش دوره ویژگیهای مخصوص خودشان را دارند، و موضوعات بخصوصی را مطرح می‌سازند، و صحنه‌های بخصوصی را ترسیم می‌کنند، و داستانهای بخصوصی را بازگو می‌کنند، و در نوع کلمات و فواصل آیات و آهنگ کلمات و جملاتشان نیز وضع بخصوصی دارند.

من می‌توانستم موضوع «تفسیر» را نیز در کنار موضوعات بخش سوم قرار بدهم، و طبق قاعده هم نادرست نبود، زیرا علم تفسیر از همان آغاز اسلام و زمان حضرت رسول اکرم ﷺ، مادر همهٔ علوم قرآنی بوده است. با وجود این، من ترجیح دادم که علم تفسیر را در یک بخش جداگانه مورد بررسی قرار دهم، تا آنچنان که باید و شاید حق مطلب ادا شود، و از سوی دیگر، مبحث «اعجاز قرآن» را که نزدیکترین مبحث به علم تفسیر است، ضمیمهٔ آن گردانیدم. حقیقت اینست که من نمی‌توانم تفسیری را تصور بکنم که معتبر و در خور پذیرش و قابل قبول علمای اسلامی باشد، و جنبهٔ بیانی نداشته باشد، یعنی به توضیح جهات اعجازی قرآن و نکات بلاغت توجهی نکند! زیرا، جنبهٔ بیانی تفسیر است که جایگاههای اعجاز قرآن را مشخص می‌سازد. من می‌خواهم با صدای بلند، ندا در دهم که در همهٔ دانشکده‌های مذهبی و حوزه‌های علمیه و دوره‌های متوسطهٔ مدارس در سراسر جهان، و بخصوص، دانشگاه الازهر و انجمنهای تابعهٔ آن در

مصر، و دانشکدهٔ شریعت دانشگاه بغداد، و دانشکدهٔ شریعت در دمشق باید **تفسیر بیانی** رواج گیرد! و مبادا که جنبهٔ فقهی قرآن که دیدگاه منحصر این کاخهای دانش - که خداوند از بازی روزگار نگاه‌داردشان - را بخود اختصاص داده است، بر جنبهٔ ادبی قرآن بتازد! اخلاق قرآنی مکمل فقه قرآنی است، و در همهٔ دورانهای اسلامی تاکنون این چنین بوده است، و هم اکنون نیز در دوران معاصر ابعاد دیگر قرآن توضیح دهنده و کامل کننده و جهت دهندهٔ بعد حقوقی و فقهی قرآن است.

شاید همین دیدگاه بود که مرا واداشت بر اینکه بخش چهارم (بخش پایانی) کتاب را به «تفسیر و اعجاز» اختصاص دهم. در بخش چهارم کتاب، پیدایش و تحول علم تفسیر را پیگیری کرده‌ام، و نشان داده‌ام که **تفسیر قرآن به قرآن** چگونه ممکن است، و همهٔ این مطالب را با مفهوم فنی نوینی که از اعجاز قرآن داریم مرتبط ساخته‌ام. جدیدترین دیدگاه نسبت به «اعجاز» اینست که در موارد تشبیه و استعاره و کنایه و انواع مجاز، در اصطلاحات قدیمی علوم بلاغت روح تازه‌ای دمیده شود، و این اصطلاحات جان بگیرند، و «سخن بلیغ» با «سخن زنده و سازنده» مترادف گردد. سحر و جذابیت قرآن را در درجهٔ اول مربوط به موسیقی موجود در یکایک کلمات و جملات و عبارات قرآن، جدا جدا و با یکدیگر، می‌دانم. در رابطه با این مطلب، فصل جدیدی گشوده‌ام که شاید خواننده فشرده به نظرش برسد، و بگوید که ای کاش مفصلتر از این بود؛ امّا، به نظر من، همین مقدار بررسی برای آنکه خواننده را به دیدگاه صحیحی در رابطه با **بیان قرآن** برساند، که بیش از هر چیز مبتنی بر اینست که قرآن همهٔ مزایای نثر و شعر را به‌گونه‌ای شگفت‌انگیز در بر دارد؛ کافیست.

از خداوند مسئلت دارم که هر حرفی راکه نوشته‌ام، و هر سطری راکه نگاشته‌ام، و هر نظریه‌ای راکه در این مباحث ابراز داشته‌ام، عملی خالص و در جهت تقرب به ذات مقدسش قرار دهد.

بیروت - ۱ ج ۱ - ۱۳۸۵ هـ. ق - صبحی الصالح

مقدمهٔ مؤلّف

بر چاپ چهارم کتاب - ۱۳۸۸ هـ.ق

زمانی که چاپ اول این کتابم را منتشر می‌کردم، به هیچ وجه چنین نمی‌پنداشتم که در آن به تفصیل، دربارهٔ همهٔ علومی که با قرآن رابطه‌ای - نزدیک یا دور - دارند، سخن گفته‌ام! زیرا، کرانه‌های تحقیقات قرآنی بس گسترده است، و دامنه‌داری و چندین جانبه بودن علوم قرآنی در وضعی است که هزاران جلد کتاب نیز نمی‌تواند یک دهم از آنچه در زمینهٔ این علوم گفته شده یا می‌توان گفت، در برگیرد! آن زمان، انگیزهٔ من فقط این بود که با نگارش و نشر این کتاب، بخشی از مسائل اساسی **قرآن شناسی** را که غالباً از گلستان آثار دانشمندان بزرگوارمان دستچین کرده بودم، به زبان سادهٔ همه کس فهم بنویسم. البته، وقتی می‌گویم: مطالب کتابم را از آثار قدما برگرفته‌ام، معنایش این نیست که نوشته‌های ارزندهٔ محققان دیگر را ندیده‌ام یا بحساب نیاورده‌ام. هم اکنون نیز در حالیکه مشغول نوشتن این مقدمه برای چاپ چهارم کتاب هستم، با وجود آنکه این چاپ، اضافات بسیاری را به همراه خواهد داشت، صادِقانه می‌گویم که من در این کتاب فقط مسائل اساسی علوم قرآنی را در نظر گرفته‌ام، و در هیچ یک از مسائل علوم قرآنی به تفصیل نپرداخته‌ام.

مراجعه به کتب قدما و نوشته‌های آنان حقاً کار بسیار دشواری است. فرض کنید یک محقق بخواهد با مراجعه به این کتب به تأویل آیه‌ای از قرآن یا بیان مفهوم و مطلبی و یا نکات ادبی مربوط به یک آیه از قرآن دست یابد؛ اشکال کار پیش از هر چیز دیگر

در اینست که تقریباً همهٔ این کتابها آکنده از روایات و نظریاتی هستند که با یکدیگر سر سازگاری ندارند، بطوریکه حتّی تأویل یک آیه از قرآن را هم نمی‌توان بطور مشخص از این کتابها بدست آورد! بنظر ما، این ناهمخوانی، اگرچه تا حدودی دستاورد طبیعی کنار هم قرار گرفتن شروح و توضیحات متعدد و مربوط به افراد مختلف است، بهرحال، ریشهٔ دردهای ما و گرفتاری بزرگ ما مسلمانان است. ملاحظه کنید، ما نمی‌خواهیم در تفسیر قرآن از روی قطع و جزم بگوییم که ما بر مراد خداوند کاملاً واقف شده‌ایم، ولی، آیا دست کم این نیاز را نداریم که برای هر آیهٔ قرآن یک توضیح و تفسیر قابل قبول داشته باشیم؟!

آشنایی گذشتگان ما با قرآن آنقدر فراوان، و پیوند سلف صالح ما با قرآن آنچنان مستحکم بوده است که همهٔ ذهن و اندیشهٔ آنان را فراگرفته بوده است. قرآن در میان مسلمانان از توجه بی‌نظیری برخوردار بوده است که هیچ کتابی پیش از قرآن و پس از قرآن از چنین موقعیتی برخوردار نبوده است. قدمای ما، هر چه راکه در رابطه با قرآن می‌دیده‌اند مورد تحقیق و بررسی قرار می‌داده‌اند، تا جاییکه وقتشان را ماهها و سال‌ها در بررسی‌هایی مصروف می‌داشته‌اند که بگمان ما چندان خدمتی به قرآن محسوب نمی‌گردد، و چه بسا وقتیکه خودمان را رویاروی با این توجه بی‌نظیر امت اسلام به قرآن می‌نگریم، خود را ناگزیر می‌بینیم که به همان دستاوردهای پیشینیان قناعت ورزیم، و مطالبی راکه در رابطه با قرآن در نوشته‌های آنان آمده است بپذیریم و بر دیدهٔ منت نهیم!

امّا، اگر چنین کنیم چگونه خواهیم توانست از چهرهٔ جذاب و دلربای قرآن پرده برگیریم؟! نباید فراموش کنیم که شیوهٔ تحقیق قدما نمی‌تواند آنچنان که باید و شاید از عهدهٔ کند و کاو و بررسی همه جانبه در شاخه‌های مختلف علوم قرآنی که سر از مکاتب و مذاهب و آراء و نظریات فراوان و متعدد بدر آورده است، برآید.

درست است که ما به فضل پیشینیان در زمینهٔ علوم قرآنی معترفیم و سخت باور داریم که در تحقیقات علوم قرآنی همواره ناگزیر دست ما بسوی آنان دراز است، و هر

چه در راه این تحقیقات پیش برویم، پیشرفت ما منحصراً عبارت خواهد بود به اینکه آثار آنان را بهتر بفهمیم و از نورشان بیشتر کسب روشنایی کنیم. امّا، در عین حال اشکالات اساسی نیز بر روش تحقیق یک بعدی آنان وارد است. توضیح اینکه: دقت و باریک‌بینی و امانت نویسندگان مسلمان در زمینهٔ تاریخ نویسی همانند ندارد، ولی، از سوی دیگر، وقتی همین شیوهٔ تحقیق تاریخی - که در کار تاریخ نویسی بس مطلوب و بی‌نظیر است - به تحقیقات قرآنی آنان نیز سرایت می‌کند، دیگر نمی‌گذارد که جنبهٔ ادبی و هنری قرآن - که می‌تواند نارسایی‌ها و کمبودهای تاریخ را جبران کند، و حقایقی را که تاریخ پنهان داشته است، افشا کند - خود را بنمایاند.

بنگرید که قدما وقتی می‌خواهند «علوم قرآنی» را تعریف کنند، چگونه آن روش تحقیق تاریخی را که بر اندیشه و تفکر آنان تسلط دارد، می‌نمایانند؟

قدما می‌گویند: «**علوم قرآن**» عبارتست از مجموعهٔ مسائلی که به چگونگی نزول و تلاوت و نگارش و تدوین و تفسیر کلمات و بیان خصوصیات و اهداف قرآن مربوط می‌شود. این یک بعدی نگریستن و با روش تحقیق تاریخی بررسی کردن، وقتی که وارد تفصیل مطلب می‌شوند، و یکایک اجزاء این تعریف را بیان می‌دارند، شدت می‌گیرد و نمایانتر می‌گردد. مشاهده می‌کنیم که همهٔ مراحل نزول قرآن را از آغاز تا انجام برای ما بیان داشته‌اند، و با دقت زایدالوصفی کیفیت فرود آمدن وحی را بر پیغمبر اسلام ترسیم کرده‌اند. کدام آیات قرآن در شب نازل شده‌اند و کدام آیات در روز؟ کدام آیات قرآن در گرما نازل شده‌اند و کدام آیات در سرما؟ و کدام آیات قرآن در زمان صلح نازل شده است و کدام آیات در زمان جنگ؟ چنانکه می‌بینید، در این زمینه‌ها از جزئی‌ترین مسائل نیز فروگذار نکرده‌اند. بهیچوجه احساس خستگی نمی‌کرده‌اند که نزول یکایک آیات قرآن را در رابطه با حوادث و بلایای فردی و اجتماعی که برای مسلمانان پیشامد می‌شده است پیگیری کنند. تحقیقاتشان در مورد ثبت و ضبط و نقل روایات مربوط به جمع و حفظ و استنساخ و زیباسازی رسم‌الخط قرآن بی‌نظیر است و دقت و محافظه کاری فوق‌العاده‌شان در نقل هفت قرائت معتبر متواتر قرآن و بیان قرائات دیگری که

بقطع و یقین از اصحاب رسول خدا ﷺ رسیده است همانند ندارد. از این گذشته، تاریخ صحیح و معتبری راکه بتوانند ملاک تحقیق قرار دهند، در اختیار داشته‌اند.

این امتیاز بزرگ، - چنانکه گفتیم - با یک عیب ظاهراً جزئی ولی در واقع بسیار با اهمیت همراه است: این چسبیدنَ به شیوهٔ تحقیق تاریخی، بسیار شده است که به این محققان فرصت نداده است که جنبهٔ ادبی قرآن را مورد توجه قرار دهند و در نتیجه از آنهمه مفاهیم اعجاز آمیز و زندگی‌ساز قرآن محروم مانده‌اند. بعنوان مثال، در زمینهٔ **«اسباب النزول»**، در چند مورد، سبب نزول تاریخی آیه را با سیاق ادبی آیه کنار یکدیگر گذارده‌اند و به استنتاج و استنباط پرداخته‌اند؛ امّا همان پایبندی به روش تحقیق تاریخی نگذارده است که این کار را در مورد همهٔ روایات شأن نزول آیات قرآن انجام بدهند! اینست که بارها در نوشته‌هایشان اینگونه سؤالات را تکرار می‌کنند که: چرا این آیه را در کنار آن آیه گذاشته‌اند؟ چرا این موضوع را بدنبال آن موضوع آورده‌اند، با آنکه فاصلهٔ زمانی بسیاری با هم دارند؟ و بالاخره، هیچیک از این محققان پاسخ قانع کننده‌ای برای این گونه سؤالات ندارند، و آنهمه کتاب و رساله که در **«اسباب النزول»** نوشته‌اند، از عهدهٔ پاسخ به این سؤالات ساده برنمی‌آیند.

بهمین جهت، ما در این کتاب، هرگز به ارائهٔ نمونه‌هایی از مقیاس‌های دقیقی که قدما برای مقایسه و ارزیابی روایات اسباب النزول قرار داده‌اند، اکتفا نمی‌کنیم؛ بلکه عباراتی راکه جسته و گریخته در متون تفاسیر از این محققان بیادگار مانده‌اند، و اشاراتی از توجه به نظم قرآنی و پیوند سیاق آیات در بر دارند، مورد توجه قرار خواهیم داد، و شواهد متعددی خواهیم آورد که نشان بدهند چگونه مفسران با توجه به هماهنگی و همخوانی آیات از نظر هنری، زمان نزول را بکلی نادیده گرفته‌اند و در نتیجه، از این دیدگاه، به هر کجای قرآن که می‌نگریم، بنایی استوار، همگیر و دست در دست هم مشاهده می‌کنیم و به این ترتیب، دربارهٔ هر آیه بسادگی به پاسخ این سؤالات می‌رسیم که: این آیه مکمل آیات قبل است یا مستقل؟ و اگر مستقل است، وجه تناسب آن با آیات قبل چیست؟

ناگفته نماند که دانشمندان نیک سیرت و بزرگوار ما قرنها پیش از این، به این نکته توجه کرده‌اند که مفاهیم و مدالیل آیات قرآن محدود به شأن نزولشان نیستند، امّا در عین حال، بسیار مشاهده می‌شود که در جاهایی که قرآن در مقام نشان دادن «نمونه» و «الگو» و معرفی بعضی انسانها بعنوان قهرمانان جهانی فضیلت و تقوا است، از نظر این دانشمندان بعنوان محقق می‌افتد و گویی این نمونه‌ها را که بهیچوجه در ارتباط با زمان و مکان نیستند، و در هر زمان و هر مکان می‌توانند الگوی زندگی سعادتمندانهٔ انسان باشند، نمی‌بینند! و بر این اساس، بر عهدهٔ ماست که با معرفی جنبهٔ هنری قرآن، این نارسایی و کمبودی را که در بررسی‌های قدما در رابطه با اسباب النزول وجود دارد، از میان برداریم، و امیدواریم که خداوند در این راه با الهام غیبی خویش ما را حمایت فرماید تا بتوانیم تابلوهای برجسته و صحنه‌های نمونه‌ای را که قرآن در معرض دقت و رؤیت و عبرت انسان قرار داده است به جهانیان بنمایانیم.

[در فصل «مکی و مدنی» نظریه‌ای که ابراز داشته‌ایم «خرق اجماع» نیست، بلکه در کتابهای کهن و نوشته‌های قدما نیز سابقه دارد. توضیح اینکه:] هر کس اندک بهره‌ای از تحقیق در علوم قرآنی داشته باشد، در این باب تردیدی ندارد که مسئلهٔ «مکی و مدنی» در آثار قدما به بهترین وجهی بررسی شده است، و حتّی بعضی از محققان، قرنها پیش به نظریهٔ دقیقی که ما ابراز کرده‌ایم - در لابلای بررسی‌هایشان - رسیده‌اند، مبنی بر اینکه همانگونه که آیات قرآن از نظر زمان و مکان نزول به مکی و مدنی تقسیم می‌شوند، هر یک از این دو دوران تنزیل قرآن هر کدام به سه مرحلهٔ ابتدائی و میانی و پایانی تقسیم می‌شوند که هر مرحله خصائص خودش را دارد. چیزی که هست، این محققان - بنا به همان روال تحقیق تاریخی - بیشتر به پیگیری جزئیات مسئله پرداخته‌اند، و درصدد آن نبوده‌اند که نشان بدهند هر مرحله از این شش مرحلهٔ تنزیل قرآن مشتمل بر چه اندازه بیان عقاید و احکام بوده است، و در هر مرحله در موسیقی کلمات و آهنگ فواصل آیات و غیره چه تغییراتی رخ داده است، و نحوهٔ ترسیم صحنه‌ها و طرز ارائهٔ تابلوها با مراحل دیگر چه تفاوتهایی داشته است. ما دراین تحقیق (در فصل «مکی و مدنی»)

می‌کوشیم که همهٔ این اشارات و نشانه‌ها را از خود قرآن بدست آوریم، ضمناً، در همین مبحث، بمناسبت، **نمونه‌هایی** از بررسی مفاهیم بیست سورهٔ قرآن مشتمل بر تفسیر موضوعی و توضیح اسلوب بیان خاص سوره و مرحلهٔ نزول و تنزیل آن، و توجه دادن به رابطهٔ لفظ و معنا و اسلوب بیان و سیاق هر سوره، خواهد آمد.

در بحث «**ناسخ و منسوخ**» ما بهیچوجه از بابت کوششهایی که قدما در این زمینه کرده‌اند، و پیشرفتهایی که ـ باصطلاح ـ کسب کرده‌اند، آنانرا قرین توفیق و کارشان را نمونهٔ تحقیق نمی‌دانیم. زیرا، چه بسیار مفاهیم راکه خلط کرده‌اند، و بعضی از آنان در رابطه با مسئلهٔ «**نسخ**» نسبتهای ناروایی به خداوند سبحان داده‌اند که هرگز راضی به قبول آن نسبتها به خودشان نیستند، و هیچ انسان عاقل دیگری نیز این نسبتها را به خودش نمی‌پذیرد. اینان میان «نسخ» و «تخصیص»، میان «نسخ» و «بداء»، میان «نسخ» و «انساء»، و میان «نسخ حکم» و «نسخ خبر» فرق نگذارده‌اند! بهمین جهت، در فصل «ناسخ و منسوخ» پاسخ این مبالغه‌ها و درهم‌آمیختن‌ها را با سخن قطعی و متواتر و اعجازآفرین قرآن خواهیم داد، و سخنان عجیب و غریب آنان راکه با هیچ منطقی سازگار نیست، بدور خواهیم افکند!

در بحث «**اعجاز قرآن**» در عین اینکه فوق‌العاده در رابطه با کوششهای قدما احساس قدردانی و سپاسگزاری داریم، این پسند و تحسین، ما را از آن باز نمی‌دارد که مفهوم «اعجاز» را قدری تعدیل و تلطیف کنیم، تا بتوانیم مطالعه و تحقیق در اسلوب بیان قرآنی را از تنگنای اصطلاحات ساختگی علوم بلاغت برهانیم و درکرانه‌های آسمان هنر قرآن به پرواز درآوریم. بنابراین، در فصل «اعجاز قرآن» کوشش ما بر آنست که تابلوهایی راکه با سر انگشت توانا و هنرمند بیان قرآنی ترسیم شده است، بترتیبی نشان بدهیم که سایهٔ روح‌پرور ادب، و طراوت جانبخش هنر در آنها مشاهده شود؛ و به جایی برسیم که با هم با تمام وجود به موسیقی درونی و ذاتی قرآن گوش فرادهیم و نغمه‌های دلنوازش را باگوش جان بشنویم. قرآنی که نه نثر است و نه شعر، و از «نثر» تعبیر دقیق و مطمئن را با خود دارد، و از «شعر» آهنگ گوشنواز دل‌انگیزش را.

بهر حال، این کتاب مجموعه‌ای است از چند مبحث در علوم قرآنی که ما این مباحث را نه کامل و فراگیر می‌دانیم، و نه مدعی استیعاب و تفصیل هستیم. این کتاب، تنها، مجموعه‌ای است از دانستنیهای مهم دربارهٔ قرآن که امیدواریم هیچ فرد مسلمان عرب و غیرعرب نسبت به این مسائل ناآگاه نباشد و یا خود را به ناآگاهی نزند. اینک، کتاب را با مباحثی که در بر دارد در برابر خوانندگان قرار می‌دهیم، و از خداوند می‌خواهیم که آنان را به تلاوت کتاب خود و تدبر در احکام قرآن و عمل به تعالیم اسلام تشویق فرماید. امید آنکه روزی تاریخ تکرار شود، و بار دیگر به شکوه و عظمت دیرینهٔ امت اسلام بازگردیم، و به آن مقام برسیم که خداوند می‌فرماید: ﴿كُنتُم خيرَ أُمّةٍ أُخرِجَت لِلنّاس ...﴾.

بخش یکم:

وحی و قرآن

فصل اول

نامهای قرآن

واژه‌شناسی نامهای قرآن

خداوند برای مجموعهٔ وحی خویش نامهای نوینی برگزیده است که پیش از ظهور اسلام در زبان عرب سابقه نداشته است*. در این نام‌گذاری‌ها و وضع این عناوین و القاب، اسرار و رموزی نهفته است، و هر یک از این نام و نشان‌ها بر حسب اصل و ریشه‌ای که از آن مشتق گردیده‌اند، نکته‌های دقیق و دلالتهای ظریفی بهمراه دارند. از میان این نام و نشان‌ها، دو نام «**کتاب**» و «**قرآن**» شهرت بسیار یافته‌اند.

نامگذاری **مجموعهٔ وحی خداوند** به پیامبر اسلام بنام «**کتاب**» به این نکته اشاره دارد که این وحی خداوندی باید در سطرهای نبشته شده فراهم آید. زیرا، «کتابت» - بمعنای اصل کلمه - عبارتست از گردآوری حروف و ترسیم الفاظ. همچنین، نامگذاری این «کتاب» به «**قرآن**» اشارهٔ ظریفی دارد به اینکه این کتاب باید در سینه‌ها حفظ بشود. زیرا، «قرآن» مصدر است مانند «قرائت» (خواندن)، و «خواندن» همواره

---

* - اتقان. ج ۱، ص ۸۶. ترجمهٔ عبارت سیوطی اینست: «جاحظ گفته است: خداوند کتابش را به گونه‌ای متفاوت با نامگذاری عرب زبانان نامگذاری کرده است. تمام کتابش را «قرآن» نامیده است، که در زبان عربی بجای آن «دیوان» معمول بوده است؛ هر بخش قرآن را «سوره» نامیده است، که در زبان عربی بجای آن «قصیده» بکار می‌رفته است؛ اجزاء متشکلهٔ هر سوره را «آیه» نامیده است، که در زبان عربی «بیت» مصطلح بوده است؛ و بجای «قافیه» در شعر نیز حروف و کلمات پایانی آیات قرآن را «فاصله» نامیده است» - م.

«بخاطر سپردن» را بهمراه دارد. درنتیجه، این دو نام و نشان برای قرآن - بر روی هم - این معنا را می‌رسانند که این وحی عربی مبین از عنایت خاص خداوندی برخوردار است، و خداوند زمینه را برای محفوظ ماندن این آخرین پیام خویش در یک حصار محکم و یک قلعهٔ مستحکم فراهم آورده است، و بدینوسیله راه را برای دست‌یابی بازیگران و تاخت و تاز تحریف‌کنندگان این کتاب بسته است. این کتاب نه مانند بعضی کتابها فقط با نوشتن دست به دست می‌گردد، و نه مانند بعضی کتابهای دیگر فقط از طریق حفظ، دهان به دهان نقل می‌شود. بلکه، نسخه‌های نبشتهٔ قرآن همواره پشتیبان سند متواتر آن، و سلسله سند متواتر و ناگسستهٔ آن پشتوانهٔ دقت و امانت نسخه‌های نبشتهٔ قرآن است.

این دو نام ریشهٔ آرامی دارند. در زبان آرامی، «کتابت» بمعنای «ترسیم حروف» و «قرائت» به معنای «تلاوت» آمده است. با وجود این، نامگذاری وحی محمّدی با نامهای **«کتاب»** و **«قرآن»** بسیار طبیعی جلوه کرد. زیرا، این وحی خداوندی در تمام مراحلی که تاکنون طی کرده است، از این مراقبت و مواظبت دو جانبه از جانب پیامبر اسلام و مسلمانان برخوردار بوده است، و از یک سو، نصوص و تعالیم قرآن با دقت فراوان در سطور «کتاب» ثبت گردیده است، و از سوی دیگر، همان نوشته‌ها در سینه‌ها حفظ شده است.

البته، از میان این دو نام، نام **«قرآن»** با مفهوم مصدری (خواندن) بیشتر از **«کتاب»** بکار گرفته شده است، و در نتیجه، اسم خاص گردیده است. بنابراین، پیش از آنکه دربارهٔ «پدیدهٔ وحی» به گفتگو بنشینیم و مباحث علوم قرآنی را یک به یک مطرح کنیم، بهتر است به واژه‌شناسی کلمهٔ **«قرآن»** که ریشه‌اش مترادف باکلماتی در زبان‌های سامی است، بپردازیم؛ و نیز، ببینیم هر یک از نامهای دیگری که برای قرآن برگزیده شده و بر قرآن اطلاق شده است، از نظر لغوی چه مفهومی دارند؟ خواه مفاهیم لغوی این نامهای قرآن در دیگر زبانهای سامی همانند زبان عربی باشد، یا در آن زبانها مفهوم دیگری داشته باشند.

علمای اسلامی در باب اشتقاق کلمهٔ **«قرآن»** نظریات گوناگون دارند: بعضی، این کلمه را مهموز می‌دانند (قرآن، بر وزن گفتار) و بعضی دیگر غیرمهموز (قران، بر وزن مراد). از جمله دانشمندانی که معتقدند کلمهٔ «قرآن» همزه ندارد و باید قران (بر وزن مراد) خوانده شود، **شافعی** و **فراء**[۱] و **اشعری**[۲] است:

الف: شافعی می‌گوید: کلمهٔ «القران» با الف و لام تعریف، نه مشتق است و نه مهموز؛ بلکه عَلَم ارتجالی است، و بدون آنکه سابقهٔ کاربردی در زبان عربی داشته باشد، خداوند سخنان خود را که بر پیغمبر اسلام نازل فرموده است «قُران» نامیده است. بنابراین، کلمهٔ «القران» بنابه نظریهٔ شافعی از «قرأ» گرفته نشده است. زیرا، اگر چنین بود، هر چیزی که خوانده می‌شد «قرآن» نام داشت؛ در صورتیکه چنین نیست و «قران» اسم خاص کتاب آسمانی اسلام است، مانند «تورات» و «انجیل» که اسم خاص کتاب حضرت موسی و کتاب حضرت عیسی است».[۳]

ب: فراء می‌گوید: «قران» (بر وزن مراد) از «قرائن» جمع «قرینه» گرفته شده است. زیرا، آیاتش همانند یکدیگرند، آنچنانکه گویا هر آیه از قرآن قرینهٔ همهٔ آیات دیگر قرآن است (در نتیجه، نون در کلمهٔ قران باید اصلی باشد، همچنانکه) بسیار واضح است که نون در کلمهٔ «قرائن» اصلی است».[۴]

ج: اشعری و عده‌ای از کسانیکه از نظریهٔ او پیروی کرده‌اند، می‌گویند: «قران» مشتق از «قرن الشیء بالشیء» است یعنی «ضمیمه کردن»؛ زیرا، سوره‌ها و آیه‌های قرآن مقرون به یکدیگر، و ضمیمهٔ یکدیگرند.[۵]

۱- فراء، یکی از نحویان کوفه و از امامان مشهور لغت بوده است. نامش یحیی بن زیاد دیلمی است و کنیه‌اش ابوزکریا. کتابی دارد بنام «معانی القرآن». وی در سال ۲۰۷ هـ‌ق درگذشته است (ر.ک. طبقات زبیدی. ص ۱۴۳ تا ۱۴۶؛ وفیات الاعیان. ج ۲، ص ۲۲۸).

۲- امام ابوالحسن علی بن اسماعیل اشعری، پیشوای اشعری مذهبان است. کتابهای او که در رد بر فرقه‌های بدعت‌گذار «جهمیه» و «خوارج» نوشته است، مشهورند. وی در سال ۳۲۴ هـ. ق درگذشته است (ر.ک. وفیات الاعیان. ج ۱، ص ۳۲۶).

۳- تاریخ بغداد. ج ۲، ص ٦٢.

۴- اتقان. ج ۱، ص ۸۷.

۵- برهان. ج ۱، ص ۲۷۸.

همین که این سه نظریه در این نقص مشترکند که هر سه، کلمهٔ قرآن را غیر مهموز می‌دانند، برای ما بس است که بتوانیم دربارهٔ این نظریات داوری منصفانه‌ای داشته باشیم، دائر بر اینکه نظریاتی هستند بدور از قواعد اشتقاق و مبانی لغوی.

عده‌ای دیگر از دانشمندان اسلامی، از جمله: **زَجّاج**[1] و **لحیانی**[2] کلمهٔ «قرآن» را مهموز دانسته‌اند (بر وزن گفتار):

الف: **زجّاج** می‌گوید: کلمهٔ «قرآن» مهموز است بر وزن «فعلان» و از «قرء» بر وزن «جمع» و بمعنای «جمع کردن و گردآوردن» مشتق شده است. عرب وقتی می‌خواهد بگوید: «آب را در حوض جمع کرد» می‌گوید: ﴿قرأ الماء فی الحوض﴾. بنابراین، وجه تسمیهٔ «قرآن» اینست که این کتاب تمام فرآورده‌های کتابهای آسمانی پیشین را در بر گرفته است[3].

ب. **لحیانی** می‌گوید: کلمهٔ «قرآن» مهموز است بر وزن غفران، و از «قرأ» بمعنای «تلاوت کرد» مشتق شده است. (این کلمه مصدر است ولی) نامیدن «مقروء» (خوانده شده یا خوانده شدنی یا خواندنی) بنام «قرآن» (خواندن) از باب تسمیهٔ مفعول به مصدر است، مانند آنکه «کتاب» بمعنای نوشتن است ولی به مکتوب (نوشته شده) می‌گویند «کتاب»[4].

این نظریهٔ اخیر، بهترین و درست‌ترین نظریه‌ای است که دربارهٔ اشتقاق و وجه تسمیهٔ «قرآن» تاکنون ابراز گردیده است. زیرا، قرآن از نظر لغوی مصدری است مترادف «قرائت» و در خود قرآن نیز بهمین معنا آمده است: ﴿ان علینا جمعه و قرآنه * فاذا قرأناه فاتبع قرآنه﴾ [سورهٔ قیامت، آیهٔ ۱۷ و ۱۸][5]. اعراب در عصر جاهلیت، زمانی که

۱- زجاج: ابراهیم بن سری. کنیه‌اش ابواسحاق. صاحب کتاب «معانی القرآن» است و در سال ۳۱۱ هـ‌ق درگذشته است. (ر.ک. انباه الرواة. ج ۱، ص ۱۶۳).

۲- لحیانی: ابوالحسن علی بن حازم. لغت دان مشهور که در سال ۲۱۵ هـ‌ق درگذشته است. ابن سیده در تألیف کتاب «المخصّص» از کتابهای او بهره گرفته است.

۳- برهان. ج ۱، ص ۲۷۸.

۴- اتقان. ج ۱، ص ۸۷.

۵- بعضی از مفسرین کلمهٔ «قرآن» را در آیهٔ ۲، سورهٔ ۵۵ (رحمان): «علم القرآن» نیز بمعنای «قرائت =

کلمهٔ «قرأ» را شناختند، در معنای «تلاوت» آنرا بکار نگرفتند (و در همان معنای جمع و فراهم کردن و در بر داشتن بکار بردند). مثلاً می‌گفتند: ﴿هذه الناقة لم تقرأ سلى قط﴾ یعنی: این ماده شتر تاکنون جفتگیری نکرده است و بچه نیاورده است. **عمروبن کلثوم** شاعر جاهلی نیز می‌گوید: ﴿هجان اللون لم تقرأ جنینا[۱]﴾ (که «تقرأ» را بمعنای «در بر گرفتن» بکار برده است).

امّا، کلمهٔ «قرائت» بمعنای «تلاوت» (خواندن) را در آغاز، اعراب از زبان آرامی گرفتند و بتدریج این کلمه در زبان عربی با این معنای جدید رایج گردید. شاهد بر این مدعا اینست که چنانکه **برگشتراسر** (G. Bergstraesser) می‌گوید، معروف است که زبانهای آرامی و حبشی و فارسی آثار غیرقابل انکاری در زبان عربی برجای گذاشته‌اند. علتش هم این بوده است که این سه زبان، زبان اقوام متمدنی بوده است که پیش از هجرت پیامبر اسلام قرنها در همسایگی اعراب می‌زیسته‌اند.

نمی‌دانم چرا این نظریه برایمان شگفت می‌نماید و نمی‌خواهیم این مطلب را باور کنیم، با آنکه می‌دانیم لهجه‌های مختلف زبان آرامی در سراسر سرزمین فلسطین و سوریه و بین‌النهرین و بخشی از عراق رواج داشته است و نیز می‌دانیم که همسایگی اعراب با یهودیان که زبان دینشان آرامی بوده است، شتاب بیشتری را در رواج گرفتن بسیاری از واژه‌های مذهبی آرامی در میان اعراب سبب شده است؟! **کرنکو** (Krenkow) خاورشناس معروف در تحقیقی که دربارهٔ واژهٔ «کتاب» دارد و در «دائرةالمعارف اسلامی» بچاپ رسیده است[۲]، به این مطلب اشاره کرده است. **بلاشر** (Blachère) خاورشناس فرانسوی نیز تعدادی از واژه‌های مذهبی آرامی و سریانی و عبرانی را برشمرده است که اعراب در زبان روزمره بکار می‌برده‌اند و تأکید کرده است که علت رایج شدن این واژه‌ها در زبان عربی، همسایگی اعراب با یهودیان و اهل زبانها و ادیان

خواندن» می‌دانند.

۱- لسان العرب، ج ۱، ص ۱۲۶.

2- Krenkow, Encyclopédie de l'Islam (art. Kitab) II, 1104.

دیگر بوده است[1]. از این واژه‌ها **بلاشر** این کلمات را نقل کرده است: قرأ، کتب، کتاب، تفسیر، تلمیذ، فرقان، قیوم، زندیق.

بهرحال، همین اندازه که اعراب پیش از اسلام واژهٔ «قرأ» راکه یک کلمهٔ آرامی الاصل بوده است، بمعنای «تلاوت» بکار برده باشند، و این کلمه با مفهوم «خواندن» در میان اعراب متداول شده باشد، برای عربی شدن کلمهٔ «قرائت» بس است و اشکالی نداشته است که کتاب آسمانی با نامی مشتق از «قرائت» نامیده بشود.



یکی دیگر از نامهای قرآن «**فرقان**» است. خداوند متعال در [آیهٔ ۱، سورهٔ ۲۵ (فرقان)] فرموده است: ﴿**تبارک الذی نزل الفرقان علی عبده لیکون للعالمین نذیراً**﴾. واژهٔ «فرقان» در اصل از زبان آرامی گرفته شده است. ریشهٔ این کلمه مفهوم «تفرقه» (جدا کردن) را در بر دارد، و گویا وجه تسمیهٔ قرآن به «فرقان» اینست که خداوند خواسته است به این نکته اشاره کند که این کتاب حق و باطل را از یکدیگر جدا می‌کند[2].

یکی دیگر از نامهای قرآن «**ذکر**» است. خداوند متعال در [آیهٔ ۵۰، سورهٔ ۲۱ (انبیا)] فرموده است: ﴿**و هذا ذکر مبارک انزلناه**﴾. این کلمه عربی خالص است و بمعنای «شرف» است، و در قرآن هم به همین معنا بکار رفته است: ﴿**لقد انزلنا الیکم کتاباً فیه**

1- Blachère, Le Coran, Introduction, 5.

۲- با یک تحقیق موضوعی در قرآن معلوم می‌شود که اصولاً معجزات پیامبران در اصطلاح قرآن «فرقان» نامیده شده است، از آنجهت که آن معجزات نشان دهندهٔ امتیاز «فرق» پیامبران با دیگر افراد بشر از جهت اتصال با عالم غیب، بوده‌اند. در صورتیکه این تحقیق موضوعی با تحقیق سوره‌ای در مفاهیم سورهٔ ۲۵ (فرقان) تکمیل گردد، در رابطه با محل بحث ما این توضیح بدست خواهد آمد که خداوند، قرآن را بلحاظ اینکه قطعه قطعه و در طول بیست و سه سال نازل شده است ﴿نزّل الفرقانَ﴾، «فرقان» نامیده است، تا با این اشاره همراه باشد که هر آیه از قرآن -کتاب آسمانی اسلام - یک معجزهٔ جاویدان از حضرت رسول اکرم ﷺ است که برای اثبات حقانیت آنحضرت بعنوان آورندهٔ اسلام و قرآن کافیست. چنانکه در زمان حیات پیامبر بزرگوار اسلام فرود آمدن بموقع هر یک از این آیات بر پیغمبر اکرم ﷺ، یکباره نقشه‌های کافران و مشرکان و منافقان را نقش بر آب می‌کرد، و از نظر تأثیر در افکار عمومی و روحیهٔ اصحاب پیامبر، دست کمی از اژدها شدن عصای حضرت موسی و مرده زنده کردن حضرت عیسی نداشته است - م.

ذکرکم﴾
[آیۀ ۱۰، سورۀ ۲۱ - انبیا].

نام دیگر قرآن «**تنزیل**» است. خداوند در [آیۀ ۱۹۲، سورۀ ۲٦ (شعراء)] فرموده است: ﴿و انه لتنزیل رب العالمین﴾. کلمۀ «تنزیل» هم عربی خالص است و این نکته را می‌رساند که قرآن وحی خداوند است که به پیغمبر اسلام می‌رسد و از مقام نزد خدایی‌اش تنزّل پیدا می‌کند و بر قلب مبارک پیغمبر اکرم ﷺ فرود می‌آید.

اینها نامهای رایج و مشهور قرآن هستند[1]، ولی بعضی از دانشمندان اسلامی در مقام بر شمردن نام و نشان‌های قرآن مبالغه کرده‌اند. تا جایی که، زرکشی - بنقل از قاضی شیذله[2] - **۵۵ نام برای قرآن** برمی‌شمارد. البته، ناگفته پیداست که وی «نامگذاری» را با «**توصیف**» و «اسم» را با «صفت» درآمیخته است. از جمله نامهایی که برای قرآن برمی‌شمارد، یکی «**علیّ**» است، بدلیل آیۀ ﴿وانه فی ام الکتاب لدینا **لعلی حکیم**﴾[3]. نام دیگری که ذکر می‌کند، «**مجید**» است، بدلیل آیۀ: ﴿بل هو قرآن **مجید**﴾[4]. نام دیگر، «**عزیز**» است، بدلیل آیۀ: ﴿وانه لکتاب **عزیز**﴾[5]. نام دیگر، «**عربی**» است، بدلیل آیۀ: ﴿قرآناً **عربیاً**﴾[6]. بعضی از دانشمندان تعداد نامهای قرآن را به نود و چند نام نیز رسانیده‌اند[7].

بهر حال، قرآن - به هر نامی که نامیده شود - عبارتست از: سخن اعجازآمیز پروردگار متعال که بر پیغمبر اکرم ﷺ نازل شده و در مصحف‌ها نوشته شده، و با

۱- تحقیق نشان می‌دهد که «ذکر» و «تنزیل» هم از اوصاف قرآنند نه نام آن، و بر این اساس، قرآن سه نام درکنار یکدیگر خواهد داشت که عبارتند از: کتاب و قرآن و فرقان - م.
۲- شیذله: فقیه شافعی، ابوالمعالی - عزیزی بن عبدالله. مؤلف کتاب «البرهان فی مشکلات القرآن». وی در سال ۴۹۴ هـ‌ق درگذشته است (ر.ک. وفیات الاعیان. ج ۱، ص ۳۱۸؛ شذرات الذهب، ج ۳، ص ۴۰۱).
۳- آیۀ ۴، سورۀ ۴۳ (زخرف)؛ ر.ک. برهان. ج ۱، ص ۲۷۴.
۴- آیۀ ۲۱، سورۀ ۸۵ (بروج)؛ ر.ک. برهان. ج ۱، ص ۲۷٦.
۵- آیۀ ۴۱، سورۀ ۴۱ (فصلت)؛ ر.ک. برهان. ج ۱، ص ۲۷٦.
٦- آیۀ ۲۸، سورۀ ۳۹ (زمر)؛ ر.ک. برهان. ج ۱، ص ۲۷۵.
۷- منظور حرالی است. چنانکه در برهان، ج ۱، ص ۲۷۳ آمده است: حرالة دیهی است از توابع مرسیة که حرالی منسوب به آنجا است. وی علی بن احمد بن حسن تجیبی است. کنیه‌اش ابوالحسن است و در سال ٦۴۷ هـ‌ق درگذشته است. (ر.ک. النجوم الزاهرة. ج ٦، ص ۳۱۷؛ شذرات الذهب. ج ۵، ص ۱۸۹).

سلسلهٔ سند متواتر از پیغمبر اکرم ﷺ نقل شده و بدست ما رسیده است، و تلاوتش عبادت است. این تعریفی که در اینجا برای قرآن آوردیم، تعریفی است که مورد پذیرش همهٔ علمای اصول و فقها و اهل عربیت است.

فصل دوم

پدیدهٔ وحی

محمّد، خاتم پیامبران، با دیگر فرستادگان خداوند فرقی نداشت، و نخستین پیامبری هم نبود که بنام «**وحی**» مردم را مخاطب قرار می‌داد، و با زبان آسمان با آنان سخن می‌گفت. از زمان نوح تا آن زمان، پیوسته انسانهای پاک و برگزیدهٔ خداوند در جوامع بشری می‌درخشیدند، و نه به دلخواه خودشان بلکه از جانب خداوند سخن می‌گفتند. وحیی که مدد غیبی خداوند نسبت به پیامبران گذشته بود، با وحیی که خداوند بر پیغمبر اسلام ﷺ می‌فرستاد هیچ تفاوتی نداشت. **پدیدهٔ وحی** در رابطه با همهٔ پیامبران الهی یکسان بود، به این علت که مصدر وحی یکیست و هدف وحی نیز یکیست[1]. خداوند در [آیهٔ ۱٦۳ و ۱٦۴، سورهٔ ۴ (نساء)] می‌فرماید:

﴿إِنّا أَوحَيْنا إِلَيْکَ كَما أَوحَيْنا إِلىٰ نُوحٍ وَالنَّبِيِّينَ مِنْ بَعْدِهِ وَ أَوحَيْنا إِلىٰ إِبراهيمَ وَ إِسماعيل وَ إِسْحاق وَ يَعقُوبَ وَ الْأَسْباطِ وَ عيسى وَ أَيُّوبَ وَ يُونُسَ وَ هارُونَ وَ سُلَيْمانَ، وَ آتَيْنا داوُدَ زَبُوراً * وَ رُسُلاً قَدْ قَصَصْناهُم عَلَيْکَ مِنْ قَبْلُ وَ رُسُلاً لَمْ نَقْصُصْهُمْ عَلَيْکَ وَ كَلَّمَ اللّهُ مُوسىٰ تَكْليماً﴾[2].

ناگفته پیداست که علت آنکه در این آیه نام این پیامبران را بخصوص می‌آورد، اینست که اینان مشهورترین پیامبران بنی‌اسرائیل بوده‌اند و سرگذشت زندگی آنان در

۱- تفسیر طبری، ج ٦، ص ۲۰.

۲- علاوه بر این آیه، آیهٔ ۱۳، سورهٔ ۴۲ (شورا) نیز دلالت دارد بر اینکه نخستین پیامبر خداوند حضرت نوح بوده است، و به این ترتیب پیامبر بودن آدم ابوالبشر مستند قرآنی پیدا نمی‌کند - مترجم.

میان اهل کتاب که در همسایگی رسول خدا ﷺ در حجاز و اطراف حجاز می‌زیسته‌اند، شهرت داشته است[1].

بهمین جهت، قرآن اصرار دارد که بر آنچه به قلب محمّد می‌رسیده است نام «وحی» بگذارد، تا این تشابه اسمی بتواند راهنمای همانند بودن واقعیت وحی و دعوت محمّد با وحیی که به دیگر پیامبران می‌رسیده است باشد. قرآن می‌گوید:

* ﴿وَالنَّجْمِ إِذا هَویٰ ماضَلَّ صاحِبُکُمْ وَ ماغَویٰ * وَ ما یَنْطِقُ عَنِ الْهَویٰ * إِنْ هُوَ إِلاّٰ وَحْیٌ یُوحیٰ﴾ [آیات ۱ تا ۴، سورهٔ ۵۳ - نجم]

﴿وَ إِذا تُتْلیٰ عَلَیْهِمْ آیاتُنا بِیِّناتٍ، قالَ الَّذینَ لایَرجُونَ لِقاءَنا ائتِ بِقُرآنٍ غَیْرِ هذا اَوبَدِّلْهُ! قُل: مایَکُونُ لی أنْ اُبَدِّلَهُ مِنْ تِلْقاءِ نَفْسي! اِنْ اَتَّبِعُ اِلاّٰ ما یُوحیٰ اِلَیَّ: اِنّي اَخافُ اِنْ عَصَیْتُ رَبِّي عَذابَ یَوم عَظیمٍ.﴾ [آیهٔ ۱۰، سورهٔ ۱۰ - یونس]

﴿وَ اِذا لَم تَأتِهِمْ بِآیَةٍ، قالُوا: لَولاَ اجْتَبَیْتَها؟ قُل: اِنَّما اَتَّبِعُ ما یُوحیٰ اِلَیَّ مِنْ رَبّي.﴾ [آیهٔ ۷، سورهٔ ۷ - اعراف]

قرآن، شگفت دانستن و عجیب و غریب دیدن پدیدهٔ وحی را خلاف داوری عقل سلیم می‌داند، و در [آیهٔ ۲، سورهٔ ۱۰ (یونس)] می‌فرماید:

﴿اَکانَ لِلنّاسِ عَجَباً أنْ اَوحَیْنا اِلیٰ رَجُلٍ مِنْهُمْ اَنْ اَنْذِرِ النّاسَ وَ بَشِّرِ الَّذینَ آمَنُوا اَنَّ لَهُمْ قَدَمَ صِدْقٍ عِنْدَ رَبِّهِم؟! قالَ الکافِرُونَ: اِنَّ هذا لَساحِرٌ مُبینٌ!﴾[2].

کدام منطق است که بگوید: اشتراک افراد بشر با یکدیگر در خصیصهٔ «بشر بودن» مانع از آنست که خداوند یکی از افراد بشر را بنا به اراده و مشیت خویش از علم و حکمت و ایمان برخوردار گرداند؟ در اینصورت، آیا منطقی است که عده‌ای بیایند چنین انسانی را **اعجوبه** بنامند، و این چنین پدیده‌ای را **عجیب و غریب** بدانند، و از روی طنز، کار او را به سحر و جادو تشبیه کنند؟ و او را **جادوگر بزرگ** (لساحر مبین) لقب دهند؟!

۱- الوحی المحمّدی، ص ۳۱.

۲- مقایسه کنید با تفسیر المنار. ج ۱۱، ص ۱۴۳.

به این ترتیب، وقتی پدیدهٔ وحی آنچنان باشد که جا نداشته باشد کسی آنرا عجیب و غریب بشمارد، ناگزیر باید شناسایی پدیدهٔ وحی ساده و آسان باشد، و بهیچوجه پیچیدگی و ابهامی نداشته باشد. بنابراین، باید ببینیم نقطه نظر اسلام در مقام معرفی پدیدهٔ وحی چیست؟ و همانندی وحیی که به حضرت محمّد رسیده است، با وحیی که به دیگر پیامبران می‌رسیده است تا چه اندازه است؟

در متون اسلامی که این نوع پیام نهانی و سریع «وحی» نامیده شده است، این کلمه در مفهومی بدور از معنای لغوی و اصلی «وحی» و «ایحاء» بکار گرفته نشده است. در قرآن، گاهی «وحی» بمعنای نوعی الهام فطری مدد غیبی به و «اندیشهٔ» انسان آمده است:

﴿وَ اَوحَيْنا اِلىٰ اُمِّ مُوسىٰ اَنْ اَرضِعيهِ ...﴾ [آیهٔ ۷، سورهٔ ۲۸ (قصص)]

﴿وَ اِذْ اَوحَيْتُ اِلَى الْحواريّينَ اَنْ آمِنُوابي وَ بِرَسُولي...﴾ [آیهٔ ۱۱۱، سورهٔ ۵ (مائده)]

(بنابه آیهٔ اول به مادر حضرت موسی وحی رسیده است و بنابه آیهٔ دوم به حواریان حضرت عیسی وحی شده است). گاهی نیز بمعنای «**الهام غریزی**» به حیوانات آمده است:

﴿وَ اَوحىٰ رَبُّکَ اِلَى النَّحْلِ اَنِ اتَّخِذي مِنَ الْجِبالِ بُيُوتاً وَ مِنَ الشَّجَرِ وَ مِمّا يَعْرِشُونَ﴾
[آیهٔ ۶۸، سورهٔ ۱۶ (نحل)]

(وحی خداوند به زنبور عسل نمی‌تواند بجز آن نظام غریزی حاکم بر زندگی و رفتار زنبور عسل معنا و مفهومی داشته باشد)[۱]. گاهی بمعنای «**اشارهٔ سریع**» یا «**حرکات رمزی**» با چشم و ابرو و تغییر دادن خطوط چهره، آمده است. خداوند در داستان حضرت زکریا [آیهٔ ۱۱، سورهٔ ۱۹ - مریم] می‌فرماید:

﴿فَخَرَجَ عَلىٰ قَومِهِ مِنَ الْمِحرابِ فَاَوحىٰ اِلَيْهِمْ اَن سَبِّحُوا بُكْرَةً وَ عَشِيّاً﴾.

آنچه در تفسیر این آیه مشهور است اینست که حضرت زکریا در این مورد، فقط یک اشارهٔ رمزی کرده است و سخنی بر زبان جاری نگردانیده است.

شاعر نیز در این شعر «وحی» را بمعنای «**اشارهٔ رمزی**» با دست و دیگر اعضای

۱- مقایسه کنید با اساس البلاغه. ج ۲، ص ۴۹۶.

بدن بکار برده است:

نظرتُ الیهـا نـظرةً فـتحیَّرتْ دقائقُ فِکری فی بـدیعِ صـفاتِها
فَاَوحیٰ الیهَا الطَّرفُ اَنّیِ اُحبُّها فَأَثَّر ذاک الوحیُ فی وَ جَـناتِها

«نگاهی به سراپای اندامشَ افکندم، تار و پود اندیشه‌ام در گیر و دار نگریستن به زیبایی و ظرافت او درهم ریخت»؛

«آنگاه مژگان چشمانم به او **وحی فرستاد** که دوستش دارم؛ و شگفت اینکه آثار این **وحی** را بی‌درنگ در آیینهٔ چهره‌اش نگریستم!».

قرآن، «وحی» را بمعنای **«وسوسهٔ شیطان»** و آرایش اندیشه‌های بد در ذهن انسان نیز بکار برده است:

﴿وَ کَذٰلِکَ جَعَلْنا لِکُلِّ نَبِیٍّ عَدُّواً شَیاطِینَ الْجِنِّ وَالْاِنْسِ یُوحیِ بَعْضُهُمْ اِلیٰ بَعْضٍ زُخْرُفَ الْقَوْلِ غُرُوراً...﴾ [آیهٔ ۱۱۲، سورهٔ ٦ (انعام)]

﴿وَ اِنَّ الشَّیاطِینَ لَیُوحُونَ اِلیٰ اولیائِهِم لِیُجادِلُوکُم ...﴾ [آیهٔ ۱۲۱، سورهٔ ٦ (انعام)]

فرمان فوری خداوند را به ملائکه نیز «وحی» نامیده است:

﴿اِذْ یُوحیِ رَبُّکَ اِلَی الْمَلائِکَةِ اَنّیِ مَعَکُمْ فَثَبِّتُوا الَّذینَ آمَنُوا...﴾ [آیهٔ ۱۲، سورهٔ ۸ (انفال)]

در جاهای دیگر قرآن نیز که «وحی» تعبیری است از اینکه خداوند فرشتهٔ وحی را وامی‌دارد که آیات کتابش را به پیغمبر برساند، باکاربرد دیگر **«وحی»** که عبارتست از وحی مستقیم خداوند به پیغمبر ﷺ، کاملاً ارتباط دارد. تفاوتی که میان مصادیق وحی در این دو مورد وجود دارد، بیش از این نیست که همان وظیفه‌ای راکه فرشتهٔ وحی بعنوان یک ناقل امین و یک واسطهٔ درستکار انجام می‌دهد، پیامبر همان وظیفه را با دریافت و حفظ و تبلیغ وحی انجام می‌دهد. از جمله آیاتی که ارتباط و همانندی این دو نوع وحی را می‌رسانند، این آیه است:

﴿فَاَوحیٰ اِلیٰ عَبْدِهِ ما اَوحیٰ﴾ [آیهٔ ۱۰، سورهٔ ۵۳ - نجم]

مفاد آیه اینست که خداوند به بنده‌اش جبرئیل فرشتهٔ امین وحی، همان را **وحی**

فرستاد که جبرئیل به محمّد خاتم پیغمبران وحی فرستاد. بنابراین، مفهوم «وحی» در هر دو مورد در این آیه همان مفهوم «**تنزیل**» است که صریحاً در آیهٔ دیگری آمده است:

﴿وِ اِنَّهُ لَتَنْزِیلُ رَبِّ الْعالَمینَ * نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْاَمینُ * عَلیٰ قَلْبِکَ لِتَکُونَ مِنَ الْمُنْذِرینَ﴾

[آیات ۱۹۲ تا ۱۹۵، سورهٔ ۲٦ - شعراء][1]

چنانکه پیش از این نیز اشاره کردیم، قرآن با آنکه وقتی خواسته است رسانهٔ نهانی و سریع خداوند را که پیام او را به پیامبرانش می‌رساند «**وحی**» بنامد، معنای لغوی و اصلی «وحی» و «ایحاء» را از نظر دور نداشته است، و بهمین جهت، مفهوم «وحی» را که رابطهٔ غیبی و پنهان خداوند با برگزیدگانش است، منحصر در فرو فرستادن کتابهای آسمانی بوسیلهٔ «فرشتهٔ وحی» ندانسته است و در آیهٔ آخر سورهٔ شوری به سه نوع وحی اشاره می‌کند:

۱ - افکندن مفاهیم وحی در ذهن پیغمبر و یا دمیدن آن مفاهیم در قلب او.

۲ - سخن گفتن با پیامبر از پشت پرده‌ای، چنانکه خداوند حضرت موسی را از پس آن درخت ندا درمی‌داد و آنحضرت ندای خداوند را می‌شنید.

۳ - همان وحیی که وقتی بطور مطلق «وحی» گفته می‌شود، ذهن انسانهایی که با ادیان آسمانی سر و کار دارند، متوجّه آن می‌شود، و عبارتست از اینکه فرشتهٔ وحی از جانب خداوند بر پیغمبر نازل بشود و پیام خداوند را به او برساند؛ خواه فرشتهٔ وحی بصورت مردی نزد پیغمبر آمده باشد یا با چهرهٔ اصلی خودش.

متن آیه اینست:

۱- آیهٔ «فاوحی الی عبده ما اوحی» دو ترکیب متشابه در همین سورهٔ نجم دارد: یکی، در آیهٔ ۱٦: ﴿اذیغشی السدرة مایغشی﴾ و دیگری در آیهٔ ۵۴: ﴿فغشیها ماغشی﴾ ولی هیچکس قائل به تعدد فاعل در هیچیک از آندو ترکیب دیگر یا ترکیبات مشابه آنها در قرآن نشده است! این نیست مگر «اصل قرار دادن روایات و فرع قرار دادن قرآن» که همهٔ مفسران علی‌الاصول آنرا تقبیح می‌کنند، ولی متأسفانه عملاً در اینگونه موارد توجیهات مفسران عنوان دیگری نمی‌تواند داشته باشد - م.

﴿ما كانَ لِبَشَرٍ اَنْ يُكَلِّمَهُ اللّٰهُ اِلاّٰ وَحْياً اَو مِنْ وَراءِ حِجابٍ اَو يُرْسِلَ رَسُولاً فَيُوحِيَ بِاِذْنِهِ ما يَشاءُ، اِنَّهُ عَلِيٌّ حَكيمٌ﴾. [آية ۵۱، سوره ۴۲ - (شورا)]

با این اوصاف، از دیدگاه قرآن، این نوع پیام رسانی سریع و نهانی که «وحی» نام دارد، دارای نمودهای ویژه‌ای است که با کلمات دیگری که بنحوی پیام رسانی سریع و نهانی را می‌رسانند، و از دیرباز بکار می‌رفته‌اند یا بتازگی رایج شده‌اند، تفاوت دارد. بنابراین، برای ما که با این اندیشهٔ قرآنی در رابطه با «وحی» آشنا شده‌ایم که بر یکسانی و یگانگی مفهوم وحی در رابطه با پیامبران تاکید می‌کند، جای بسی تأسف است که در **قاموس کتاب مقدّس**[1] با تعریف و تفسیری از «وحی» مواجه شویم که با تفسیر جامع و یگانه و یکسان وحی تفاوتهای عمده داشته باشد. در قاموس «وحی» را اینطور تعریف می‌کند: «وحی عبارتست از حلول کردن روح خداوند در روح نویسندگانی که از خداوند الهام می‌گیرند، بمنظور باخبر ساختنشان از حقایق روحانی و خبرهای غیبی، بدون آنکه این نویسندگان در اثر رسیدن وحی به آنان هیچیک از ویژگی‌های شخصیت خودشان را از دست بدهند، و با آنکه به آنان از جانب خداوند وحی می‌رسد، هر کدام در تألیف و بیان مطالب کتاب مقدس اسلوب و شیوهٔ خاص خودشان را دارند»!

در این رابطه، تأسف ما فقط بخاطر اختلاف نقطه نظر نیست. بلکه از این بابت است که وحی - با تعریفی که از آن در قاموس آمده است - بیش از اندازه از آن وحیی که در ادیان آسمانی مطرح بوده و هست، یعنی وحیی که به خداوند اتصال دارد و از جانب خداوند می‌رسد، بدور افتاده است و بیش از اندازه به مفهوم «**کشف و شهود**» نزدیک است که تاریخ بشریت نمودهای زیبای آن را در زندگی شعرای شیرین زبان و متصوفان اهل عرفان دیده است و نمودهای زشت و ننگین آن را در نزد کاهنان و رمالان دیده است که بیشترشان دجال‌های دروغگویی بیش نبوده‌اند!

برای اینکه در مقام بررسی وحی به اشتباه نیفتیم و کلمهٔ «وحی» را در غیر جایگاه

۱- این قاموس را دکتر جرج بوست به زبان عربی نوشته، و در چاپخانه آمریکایی بیروت بسال ۱۸۹۴ چاپ و منتشر گردیده است.

خودش بکار نبریم، این را یک ضرورت می‌دانیم که کلماتی از قبیل «کشف» و «شهود» و غیره راکه دلالت بر «الهام» و «حدس ذهنی» و فعالیت ضمیر خودآگاه یا ناخودآگاه دارند، از میدان «وحی» بیرون کنیم. کلماتی که بر سر زبان جوانان تحصیلکردهٔ ما افتاده است و بتقلید از اعاجم و بیگانگان با زبان قرآن، و مستعجمان - یا به اصطلاح: مستشرقان - می‌خواهند با این کلمات و امثال این واژه‌ها با سادگی شگفت‌آوری پدیدهٔ وحی را در رابطه با پیامبران و نیز آخرین پیامبر خداوند، حضرت رسول اکرم ﷺ تفسیر کنند!!

ما بخوبی می‌توانیم ادعای «کشف» و «شهود» را از سوی کسانی که مدعی آن باشند، خیلی راحت بپذیریم، ولی در عین حال، «وحی» بودن آن را انکار می‌کنیم، هر چند که مدعی دست‌بردار نباشد!

«کشف و شهود» هیچگاه با دلالت یقینی و باور روشن و مشخص همراه نیست. زیرا، غالباً، در اثر کوشش و تلاش به انسان دست می‌دهد، و نتیجهٔ ریاضتهای روحانی یا تفکرات طولانی است. درنتیجه، نمی‌تواند در ژرفای جان انسان جای گیرد، و یقین یا شبه یقین بوجود آورد. بلکه، همواره در حد یک دریافت درونی و باطنی می‌ماند، و هرگز نمودی از اینکه حقایقی را از یک مرجع بالاتر و والاتر گرفته است بهمراه ندارد.

«کشف و شهود» عارفان و «الهام» واصلان، نوعی دریافت باطنی است که به درجهٔ «یقین» نمی‌رسد[1]، و ذهن انسان را بطرف خودش می‌کشاند، بدون آنکه انسان بفهمد که مصدر حقیقی این دریافت کجاست؟ «ذوق شعری» شاعران و «حالات وجد» عارفان، از همین باب است، و همچنین، افسانهٔ «خدایان شعر» راکه یونانیان قدیم به آن معتقد بوده‌اند و افسانهٔ «شیاطین شعر» راکه اعراب جاهلی پایبند آن بوده‌اند، شامل می‌گردد.

تعجبی هم ندارد! «کشف» مانند «الهام» از اصطلاحات روانشناسی جدید است که‌برای کسانی که آنرا بکار می‌برند، آکنده از ابهام است. روانشناسان می‌گویند: جایگاه

۱- بهمین جهت، ما با نظریهٔ امام محمّد عبده که می‌گوید: «الهام عبارتست از یک دریافت درونی که انسان آنرا بیقین باور می‌دارد» موافق نیستم (ر.ک. رسالة التوحید، ص ۱۰۸ حول امکان الوحی).

«کشف» و «الهام» کرانهٔ قسمت ناخودآگاه ذهن است. بنابراین، همانطور که از نامش پیداست، با آگاهی و شعور (که در متن ذهن انسان است) بسیار فاصله دارد[۱].

وقتی دربارهٔ انسانی گفته می‌شود: «صاحب کشف و الهام است»، این توصیف هرگز او را به درجهٔ نبوت و وحی نمی‌رساند. زیرا، «وحی» همیشه با «وعی» (آگاهی کامل و همه جانبه) همراه است[۲]، و «نبوت» همواره با درک دقیق و آگاهانه از مفاد و محتوای پیامهای آسمانی همراه است. از این گذشته، وقتی دربارهٔ کسی می‌گویند: «فلانکس صاحب کشف و الهام است» این توصیف، خودبخود، نوعی طنز و طعن را در بر دارد! زیرا، اصطلاح «ناخودآگاه» را بدنبال دارد که ضد «آگاهی» است، و اصطلاح «لاشعور» را یدک می‌کشد که بی‌اشاره به بی‌شعوری آن فرد نمی‌تواند باشد!!

حقایق دینی و اخبار غیبی که در پدیدهٔ وحی خودنمایی می‌کنند، طبیعتشان مانع از اینست که در چارچوب این دریافت‌های «ناخودآگاه» که با زیرکی و فراست و حدس ذهنی سریع پردهٔ مجهولات را نازکتر می‌گردانند، قرار گیرند. همچنین، حقایق دینی و اخبار غیبی که به پیامبران وحی می‌شوند، با معیارهای حسی ظاهری که با ادلهٔ منطقی و استدلالهای قدم به قدم، آهسته آهسته به سراپردهٔ مجهولات وارد می‌شوند، و به دست‌اندازی به جهان مغیبات می‌پردازند، توجیه‌پذیر نیستند[۳]. تنها توصیفی که می‌توان از «پدیدهٔ وحی» بعمل آورد، اینست که وحی عبارتست از یک گفتگوی والای روحانی فیمابین دوطرف: یک طرف گوینده و آمر و فرستنده و طرف دیگر شنونده و مأمور و گیرنده.

پیامبر اکرم در حدیث صحیحی که از آنحضرت رسیده است، چگونگی نزول وحی را بر قلب مبارکش بهمین ترتیب ترسیم می‌فرماید: «گاهی صدای فرشتهٔ **وحی** همانند آهنگ جَرَس (زنگ کاروان) به گوشم می‌رسد ـ که این نوع وحی برای من دشوارترین انواع آن است ـ و بعد، صدا قطع می‌شود و من هر آنچه که آن صدا گفته

۱- الظاهرة القرآنیة، ص ۱۶۱.
۲- الظاهرة القرآنیة، ص ۱۳۹.
۳- مقایسه کنید با: النبأ العظیم، ص ۳۴.

است بیاد دارم (وَعْیْ). گاهی فرشتهٔ **وحی** بصورت مردی در برابرم مجسم می‌گردد و با من سخن می‌گوید و من سخن او را می‌فهمم (وعی)[۱].

در این حدیث، پیغمبر اکرم ﷺ با صراحت هر چه تمامتر پرده از سیمای دو نوع وحی برمی‌دارد: یکی، وحیی که عبارت از افکندن گفتار سنگین (قول ثقیل) بر قلب آنحضرت است که در هنگام رسیدن این نوع وحی، صدای پی در پی و بهم پیوسته‌ای مانند صدای زنگ کاروان به گوشش می‌رسد[۲]. دیگری، وحیی که با مجسم شدن جبرئیل بصورت انسان انجام می‌گیرد که در این نوع وحی جبرئیل عیناً مانند خود پیغمبر بصورت یک انسان است و هم قیافهٔ پیغمبر است، و صمیمانه با پیغمبر سخن می‌گوید، و هیچ وحشتی از او در دل پیغمبر اکرم نمی‌افتد. از این دو نوع وحی، تردیدی در این نیست که نوع اول برای پیغمبر اکرم ﷺ دشوارتر و سنگین‌تر است. خداوند در قرآن فرموده است:

﴿إِنَّا سَنُلْقِي عَلَيْكَ قَوْلاً ثَقِيلاً﴾. [آیهٔ ۴، سورهٔ ۷۳ (مزمل)]

و بهنگام فرود آمدن همین نوع وحی است که عرق از پیشانی آن حضرت سرازیر می‌گردد[۳].

سیده عایشه ام المؤمنین می‌گوید: «گاه می‌شد که پیغمبر را بهنگام نزول وحی در روزهای سرد زمستان می‌دیدم که وقتی وحی از آنحضرت قطع می‌شد، از پیشانی مبارکش عرق می‌ریخت!». فشار و سنگینی وحی - در این نوع از وحی - گاهی به حدی می‌رسیده است که اگر پیغمبر اکرم ﷺ سوار بر مرکب بوده است، مرکب آنحضرت شکمش بر زمین می‌ساییده است. یکبار که بر پیغمبر اکرم ﷺ از همین نوع وحی می‌رسید، ران پای آنحضرت روی ران پای **زیدبن ثابت** بود و آنچنان بهنگام نزول وحی پای آنحضرت سنگین گردید که نزدیک بود پای زیدبن ثابت را بشکنند!»[۴].

۱- صحیح بخاری: بدءالوحی ج ۱، ص ٦. این حدیث از حارث بن هشام روایت شده است.
۲- بنگرید به نظریهٔ خطابی به نقل سیوطی در اتقان. ج ۱، ص ۷۱.
۳- صحیح بخاری - ج ۱، ص ۷۱.
۴- زادالمعاد (ابن قیم). ج ۱، ص ۲۵.

نوع دوم وحی، سبکتر و لطیفتر بود. دیگر از آن صداهای کوبنده خبری نبود. پیشانی آنحضرت عرق نمی‌کرد. در این حالت، فرشتهٔ وحی و پیغمبر اکرم ﷺ که گوینده و شنوندهٔ این محاوره بودند، هر دو هم قیافهٔ یکدیگر بودند. درنتیجه، هم کار وحی رسانی از جانب جبرئیل فرشتهٔ امین وحی ساده‌تر می‌شد، و هم پذیرش وحی از جانب پیغمبر اکرم ﷺ آسانتر می‌گردید.

آنچه در هر دو نوع وحی، مشترک است، اصرار پیغمبر اکرم ﷺ است بر اینکه آنچه به او وحی می‌رسد دریابد و بفهمد و بخاطر بسپرد. در رابطه با وحی نوع اول می‌فرماید: «و بعد، صدا قطع می‌شود و من هر آنچه راکه آن صدا گفته است بخاطر دارم» و در رابطه با نوع دوم وحی می‌فرماید: «و با من سخن می‌گوید و من آنچه راکه می‌گوید کاملاً **بخاطر می‌سپارم**». به این ترتیب، پیغمبر اکرم ﷺ آگاهی کامل خود را از حالات درونی خویش پیش از وحی و پس از وحی و در اثنای نزول وحی بیان می‌فرماید، و از این بابت فرقی میان دو نوع وحیی که به او می‌رسد قائل نمی‌شود[1].

با این آگاهی کامل بود که پیغمبر بزرگوار اسلام در طول سالهای نزول قرآن که تمام مراحل تنزیل قرآن را در بر می‌گرفت، حتّی یکبار شخصیت انسانی خویش را بعنوان مأمور و گیرنده، با شخصیت آمر و بالا و والای وحی، اشتباه نگرفت. در همه حال به این نکته توجه داشت که در برابر خداوند انسانی ناتوان است، و می‌ترسید که مبادا خداوند میان او و قلبش حائل شود، و در دعایی که از آنحضرت رسیده است

۱- از دوگونه بودن وحی محمّدی، در قرآن سخنی به میان نیامده است؛ و آنچه از بیان قرآن برمی‌آید، آنست که همیشه بهنگام نزول وحی حالت پیغمبر اکرم ﷺ کاملا عادی بوده است - چنانکه در یک دسته از روایات نیز می‌بینیم - و روایاتی که حاکی از حالت غیرعادی پیغمبر اسلام بهنگام نزول وحی هستند، اگر از نظر سند کاملاً صحیح باشند، چون با قرآن مخالفت دارند قابل قبول نیستند. می‌ماند استناد مؤلف - و دیگران - در مقام توجیه و توضیح اینگونه روایات به آیهٔ ۴ سورهٔ ۷۳ (مزمل): ﴿إِنا سَنُلقِی عَلَیک قَولاً ثقیلا﴾ که آنهم با اندک دقتی در متن آیه بی‌پایه بودنش معلوم می‌شود. زیرا، این مفهومی که برای آیه ادعا می‌کنند در صورتی با منطوق آیه موافق بود که عبارت آیه چنین باشد: ﴿انا سنلق قولا ثقیلا عَلَیكَ﴾. بنابراین، آیه هم معنای آیهٔ ۲۱، سورهٔ ۵۹ (حشر) است که می‌فرماید: ﴿لَو اَنزَلنا هذا القرآنَ علی جَبَلٍ ...﴾ آری، قرآن در مقام بیان عظمت پیامبر اسلام، یکی از امتیازات آنحضرت را توانایی پذیرش وحی قرآن در قلب مبارکش می‌داند، قرآنی که «قول ثقیل» است و یک سخن عادی از یک گویندهٔ عادی نیست، و عظمتش آنچنان است که اگر بر کوه فرود آید کوه را متلاشی سازد! - م.

بدرگاه پروردگار متعال التماس می‌کند و از او درخواست می‌کند که:

﴿اَللّهمَّ یا مُصرِّفَ القلوبِ صرِّفْ قلبی علیٰ طاعَتک. اللّهمَّ یا مُقَلِّبَ القلوبِ ثبِّتْ قلبی علی دینک﴾[1].

بلکه از این شگفت‌تر، در آغاز نزول وحی - از ترس آنکه بعضی آیات قرآن از یادش برود - پیش از تمام شدن وحی، شتاب می‌کرد و آیات قرآن را با حرکت دادن زبان و لبهایش می‌خواند تا مطمئن شود که آنها را بخاطر سپرده است و فراموش نمی‌کند! و اصرار داشت که هر حرفی راکه جبرئیل تلفظ می‌کند، تکرار کند[2]، تا آنکه خداوند با جدا جدا و بخش بخش نازل کردن قرآن زمینهٔ بخاطر سپردن آن آیات را برای آنحضرت فراهم آورد[3]، و او را فرمان داد که به وعدهٔ خداوند اطمینان کند (و دیگر از فراموش کردن آیات قرآن نهراسد) و فرمود:

﴿لا تُحَرِّکْ بِهِ لِسانَکَ لِتَعْجَلْ بِهِ * اِنَّ عَلَیْنا جَمْعَهُ وَ قُرْآنَهُ * فَاِذا قَرَأْناهُ فَاتَّبِعْ قُرْآنَهُ * ثُمَّ اِنَّ عَلَیْنا بَیانَهُ﴾. [آیات ۱٦ تا ۱۹، سورهٔ ۷۵ - (قیامت)]

و از آن شتاب بی‌جهت، او را بازداشت و فرمود:

﴿وَ لا تَعْجَلْ بِالْقُرْآنِ مِنْ قَبْلِ اَنْ یُقْضیٰ اِلَیْکَ وَحْیُهُ وَ قُلْ رَبِّ زِدْنِی عِلْماً﴾.

[آیهٔ ۱۱۴، سورهٔ ۲۰ - (طاها)]

بنگرید که آیات قرآن چگونه رسول اکرم ﷺ را توصیف می‌کند. انسانی ناتوان در برابر خداوند، که از او یاری می‌طلبد، از او راهنمایی می‌جوید، رفع و رجوع کارهایش را از او می‌خواهد، در انجام مأموریتش استقامت بخرج می‌دهد، گاهگاهی هم طرف عتاب شدید خداوند قرار می‌گیرد. اگر در این آیات دقت کنید، در اعماق قلبتان آشکارا تفاوتهای بیشمار خالق و مخلوق، و فاصلهٔ رتبه و مقام فرستنده و گیرندهٔ وحی، و اسلوب بیان خدا و پیغمبر را درخواهید یافت.

سیمای محمّد در قرآن سیمای یک بندهٔ فرمانبردار است که می‌ترسد اگر

۱- قسمت دوّم این دعا، از ادعیهٔ مشهور و معتبر است - م.

۲- مقایسه کنید با: صحیح بخاری، ج ٦، ص ۱٦۳ کتاب التفسیر؛ ج ۹، ص ۱۵۳ کتاب التوحید.

۳- النبأ العظیم، ص ۲۵ و ۲٦.

نافرمانی پروردگارش را بکند به عذاب او گرفتار آید. قوانین الهی را مو به مو رعایت می‌کند. به رحتمش امیدوار است، و اعتراف می‌کند که بهیچوجه قدرت آن را ندارد که یک حرف از کتاب خدا را تغییر بدهد:

﴿وَ اِذا تُتْلیٰ عَلَیْهِ آیاتُنا بَیِّناتٍ، قالَ الَّذینَ لایَرْجُونَ لِقاءَنا: ائتِ بِقُرآنٍ غَیْرِ هذا اَوبَدِّلْهُ! قُلْ: مایَکُونَ لی أنْ اُبَدِّلَهُ مِنْ تِلْقاءِ نَفْسي! اِنْ اَتَّبِعُ اِلاّ ما یُوحیٰ اِلَیَّ. اِنّي اَخافُ اِنْ عَصَیْتُ رَبّي عَذابَ یَومٍ عَظیمٍ. قُل لَوشاءَ اللّٰهُ ما تَلَوتُهُ عَلَیْکُمْ وَ لاادَراکُم بِهِ: فَقَدْ لَبِثْتُ فیکُم عُمُراً مِنْ قَبْلِهِ. اَفَلا تَعْقِلُونَ؟!﴾ [آیهٔ ۱۵ و ۱٦، سورهٔ ۱۰ - (یونس)]

آیات متعددی در قرآن آمده‌اند که با مضامین گوناگون، صراحت دارند بر اینکه پیامبر اسلام با دیگر افراد بشر فرقی ندارد، و جز رسانیدن پیام الهی وظیفهٔ دیگری ندارد، و نه مالک خزائن خداوندی است و نه علم غیب دارد، و نه خود را فرشته می‌خواند، و نه میان خود و دیگر انسانها تمایزی قائل است:

﴿قُل: اِنَّما اَنَا بَشَرٌ مِثْلُکُمْ یُوحیٰ اِلَیَّ اَنَّما اِلٰهُکُمْ اِلٰهٌ واحِدٌ﴾. [آیهٔ ۱۱۰ سورهٔ ۱۸ (کهف)]

﴿قُل: لااَمْلِکُ لِنَفْسي نَفْعاً وَ لا ضَرّاً اِلاّ ماشاءاللّٰهُ، وَلَو کُنْتُ اَعْلَمُ الْغَیْبَ لَاسْتَکْثَرْتُ مِنَ الْخَیْرِ وَ ما مَسَّنِیَ السُّوءُ﴾. [آیهٔ ۱۸۸، سوره ۷ (اعراف)]

﴿قُلْ لا اَقُولُ لَکُم: عِنْدي خَزائِنُ اللّٰهِ، وَ لا اَعْلَمُ الْغَیْبَ وَ لا اَقُولُ لَکُم: اِنّي مَلَکٌ، اِنْ اَتَّبِعُ اِلاّ ما یُوحیٰ اِلَیَّ﴾. [آیهٔ ۵۰، سورهٔ ٦ (انعام)]

کلمهٔ «قل» (بگو:) که در آغاز این آیات آمده است، نکتهٔ دقیقی را می‌رساند که همه‌کس براحتی می‌فهمد: اولاً، با این کلمه روی سخن را متوجه به پیغمبر اکرم ﷺ می‌گرداند، و ثانیاً، با این کلمه به آنحضرت یاد می‌دهد که چه بگوید. در نتیجه، مفهوم کلمهٔ «قل» آنست که پیغمبر اسلام بدلخواه خود و از جانب خود سخن نمی‌گوید، بلکه آنچه را که به او وحی می‌شود دنبال می‌کند. بهمین جهت، کلمهٔ «قل» بیش از سیصد مرتبه[1] در قرآن تکرار شده است، تا به هر کس که با قرآن سر و کار دارد، پیوسته یادآوری کند که **محمّد** دخالتی در وحی الهی ندارد. نه اصل سخن از اوست و نه قالب

۱- دقیقاً ۳۲۹ مرتبه (۳-۳۳۲) - ر.ک. المعجم المفهرس.

ریزی جملات و کلمات و حروف قرآن از آن اوست. قرآن سخن خداوند است که به او القاء می‌شود. او شنونده است نه گوینده. تنها کاری که می‌کند اینست که آنچه را که می‌شنود بازگو می‌کند، و هرگز این چنین نیست که چیزهایی را که در اندیشهٔ خودش می‌گذرد، برای مردم بیان دارد.

این خاطر نشان ساختن تفاوت میان خالق و مخلوق، و فرستنده و فرستاده و توصیف خداوند بعنوان گوینده و القاکنندهٔ وحی، و توصیف حضرت رسول اکرم ﷺ بعنوان شنونده و گیرندهٔ وحی، بصورت آشکارتری در آن دسته از آیات قرآنی دیده می‌شود که خداوند پیامبرش را مورد عتاب قرار می‌دهد، و گاه بنرمی و گاه بتندی او را سرزنش می‌کند، یا به او خبر می‌دهد که خداوند از او درگذشته است و او را اطمینان می‌دهد که گناهان گذشته و آیندهٔ او مشمول غفران خداوند گردیده است.

از جمله مواردی که خداوند بنرمی پیغمبر اکرم ﷺ را مورد عتاب قرار می‌دهد و در عین حال مژدهٔ عفو خداوندی را هم به او می‌دهد، آیه‌ای است که در رابطه با غزوهٔ تبوک نازل شده است [آیهٔ ۴۳، سورهٔ ۹ (توبه)] و آنحضرت را بخاطر آنکه عده‌ای از مسلمانان را اجازه داده است که به جنگ نروند، سرزنش می‌کند:

﴿عَفَا اللّهُ عَنْکَ، لِمَ اَذِنْتَ لَهُمْ حَتّیٰ یَتَبَیَّنَ لَکَ الَّذینَ صَدَقُوا وَ تَعْلَمَ الْکاذِبینَ؟!﴾

ناگفته پیداست که تا «ذنب» و گناهی مطرح نباشد «عفو» مطرح نمی‌شود. همچنین، «مغفرت» نیز وقتی مطرح می‌شود که «ذنب» و گناهی صورت گرفته باشد. این مطلب با صراحت کامل در آغاز سورهٔ فتح (سورهٔ چهل و هشتم قرآن) آمده است:

﴿اِنّا فَتَحْنا لَکَ فَتْحاً مُبیناً * لِیَغْفِرَ لَکَ اللّهُ ما تَقَدَّمَ مِنْ ذَنْبِکَ وَ ما تَأَخَّرَ﴾.

با این صراحتی که در این آیات قرآنی وجود دارد، خیلی عجیب است که بعضی از مفسرین - مانند **امام فخر رازی** - کوشیده‌اند که ثابت کنند که کلمهٔ «عفو» اشاره‌ای به «ذنب» ندارد(!) و آنچه پیغمبر اکرم ﷺ بخاطر آن مورد عتاب قرار گرفته است «ترک اولی» بوده است. بقول **سید رشید رضا**: این نیست مگر جمود این مفسران بر اصطلاحات مستحدثه و عرف خاص، که «ذنب» را مترادف «معصیت» می‌دانند. امّا

سزاوار نبود که بخاطر دست بر نداشتن از اصطلاحات ساختگی خودشان و عرف خاصشان که هم مخالف کتاب خدا است و هم با مفهوم لغوی منافات دارد، از پذیرفتن مفهوم صریح آیهٔ قرآن که سخنِ خداوند است بگریزند!»[۱].

عتاب شدید خداوند به پیغمبر اکرم ﷺ در آیات «فداء» در سورهٔ انفال (سورهٔ هشتم قرآن) آمده است. خداوند در این آیات با لحن کوبنده و شکننده و هشدار دهنده و اخطار کننده‌ای رسول خدا ﷺ و اکثریت صحابه را که پیشنهادشان این بود که اسیران جنگ بدر را در برابر درهم و دینار آزاد سازند، مورد سرزنش قرار می‌دهد، که چرا بهره‌های زودگذر مادی را به یاری دین خدا ترجیح می‌دهند؟! آنهم در نخستین نبرد اسلام باکفار، که پیش از آن مسلمانان خودی نشان نداده بودند، و پس از آن نیز آن عظمت و تفوقی راکه در این جنگ کسب کردند، دیگر بازنیافتند؛ و بهمین جهت است که عتاب، فوق‌العاده شدید است و خداوند مستقیماً رسول خدا ﷺ را طرف خطاب قرار نمی‌دهد، و آیات را با ترکیب «ماکان ... ان ...»[۲] آغاز می‌کند، و بدنبال آن تعبیری می‌آورد که نشان می‌دهد تا چه اندازه از دیدگاه قرآن، این فدیه گرفتن و اسیران را آزاد ساختن خلاف بزرگی است که از پیامبری از پیامبران الهی سر بزند:

﴿ماكانَ لِنَبِيٍّ اَنْ يَكُونَ لَهُ اَسْرىٰ حَتّٰى يُثْخِنَ فِى الْاَرض! تُرِيدُونَ عَرَضَ الْحياةِ الدُّنيا وَاللّٰهُ يُرِيدُ الْآخِرَةَ؛ وَاللّٰهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ * لَولاكِتابٌ مِنَ اللّٰهِ سَبَقَ لَمَسَّكُمْ فِيما اَخَذْتُمْ عَذابٌ عَظِيمٌ﴾. [آیهٔ ٦٨، سورهٔ ٨ (انفال)][۳]

نظیر این عتابی که خداوند بجهت حدّت و شدّتش، آنرا مستقیماً متوجه حضرت رسول اکرم ﷺ نمی‌گرداند، و سخن عتاب آمیز خود را با ضمیر غایب آغاز کرده است و این چنین به بازسازی صحنه و ترسیم واقعیت حادثه‌ای که روی داده است،

۱- تفسیر المنار، ج ۱۰، ص ۴۶۵.

۲- این ترکیب بسیار زیبا که در قرآن مکرر بکار رفته است و با صرف ضمیر مجرور برای گوینده و مخاطب و مغایب کاربرد دارد، مترادف: نمی‌تواند که ... حق ندارد که ... قدرت و جرأت آن را ندارد که ... روا نیست که ... در زبان فارسی می‌تواند باشد - م.

۳- ر.ك. تفسیر سورة الانفال. از: مصطفی زید، ص ۱۵۵ تا ۱۵۹؛ تفسیر المنار. ج ۱۰، ص ۸۳ تا ۱۰۰.

پرداخته است؛ تأدیب خداوندی نسبت به پیامبر اکرم است در رابطه با آن نابینای معروف، **عبدالله‌بن امّ‌مکتوم**:

«درست، بهنگامی که پیامبر اکرم مشغول دعوت سران قریش به اسلام بود، و بارقهٔ امیدی در دل آنحضرت تابیده بود که شاید آن لجاجت پیشگان ایمان بیاورند؛ دقیقاً، در اثنای آنکه اوتاد قریش با پیامبر اکرم در حال گفت و شنید بودند؛ **آن نابینا آمد!** پیغمبر گرامی اسلام می‌دانست که آمدن عبدالله‌بن امّ‌مکتوم در این موقعیت حساس، آنان را می‌گریزاند، و راه دعوت آنان را به اسلام می‌بندد؛ در حالیکه پیغمبر اکرم ﷺ امیدوار بود که مگر با مسلمان شدن این شخصیتهای سرشناس مکه، اسلام در سراسر عربستان گسترش پیدا کند؟ این بود که از بس سرگرم این افکار بود، به آن شخص نابینا - برخلاف همیشه - روی خوش نشان نداد، و از او استقبالی نکرد. چه کند؟ تا آن زمان هنوز در این باره سخنی از جانب خداوند به او نرسیده بود، و بنابراین، از کجا می‌دانست که این یک سنت الهی در جوامع بشری است که نخستین گروه پیروان و طرفداران پیامبران و مصلحان جهان همواره باید مستمندان و تودهٔ ضعیف و متوسط جامعه باشند، نه سران و بزرگان تبهکار و خوشگذران؟!»[1].

در رابطه با این پیشامد بود که خداوند، آیات ۱ تا ۱۱ سورهٔ اعمی (سورهٔ هشتادم قرآن) را نازل فرمود:

﴿عَبَسَ وَ تَوَلّیٰ!! * اَنْ جاءَهُ الْاَعمیٰ! * وَ ما یُدریکَ لَعَلَّهُ یَزَّکیٰ؟ * اَو یَذَّکَّرُ فَتَنْفَعَهُ الذِّکْریٰ؟! * اَمّا مَنِ اسْتَغْنیٰ * فَاَنْتَ لَهُ تَصَدّیٰ! * وَ ما عَلَیْکَ اَلاّ یَزَّکیٰ؟! * وَ اَمّا مَنْ جاءَکَ یَسْعیٰ * وَ هُوَ یَخْشیٰ * فَاَنْتَ عَنْهُ تَلَهّیٰ؟!﴾

سخت‌تر و کوبنده‌تر از همهٔ اینها، هشدار و تهدیدی است که در آیاتی از قرآن مانند آیهٔ ۷۴ و ۷۵، سورهٔ ۱۷ (بنی‌اسرائیل) مشاهده می‌شود:

﴿وَ لَولاٰ اَنْ ثَبَّتْناکَ لَقَدْ کِدْتَ تَرکَنُ اِلَیْهِم شَیئاً قَلیلا * اِذاً، لَاَذَقْناکَ ضِعْفَ الْحَیاةِ وَ

۱- تفسیر المنار، ج ۱۰، ص ۴۷۳ و ۴۷۴. در این رابطه نظریهٔ دکتر محمّد عبدالله درّاز را نیز مطالعه کنید: النبأ العظیم، ص ۱۷ تا ۱۹.

ضِعفَ المَماتِ! ثُمَّ لاتَجِدُ لَکَ عَلَیْنا نَصیراً﴾.

این دیگر، هشداری است که کاملاً به اوج خود رسیده است، و هر تهدید و وعیدی از این پس در برابرش ناچیز می‌نماید. مثلاً، خداوند در آیات ۴۴ تا ۴۷، سورهٔ ۶۹ (حاقّه) دربارهٔ پیغمبر اسلام می‌فرماید:

﴿وَ لَو تَقَوَّلَ عَلَیْنا بَعْضَ الْاَ قاویلِ * لَاَخَذْنا مِنْهُ بِالْیَمینِ * ثُمَّ لَقَطَعْنا مِنْهُ الْوَتینَ * فَما مِنْکُمْ مِنْ اَحَدٍ عَنْهُ حاجِزینَ!﴾

زمخشری در تفسیر این آیات می‌گوید: معنای آیات اینست که: اگر چیزی راکه ما نگفته‌ایم از جانب خداوند ادعا کند، او را زجرکش خواهیم کرد، همانطور که پادشاهان، مدعیان دروغین نمایندگی و کارگزاری خود را با وضع فجیعی انتقامجویانه بقتل می‌رسانند! خداوند در این آیات برای آنکه این کشتن با شکنجه را تا آنجاکه ممکنست هولناکتر نشان بدهد، این چنین صحنه را ترسیم فرموده است که: دست راستش را می‌گیریم و بسویی می‌کشیم و گردنش را می‌زنیم!»[1]

اگر از لابلای این آیات آکنده از تهدید و هشدار، سیمای نورانی پیامبر اکرم را نظاره کنیم، آنحضرت را در پیشگاه پروردگار قادر و قاهرش و در برابر آن قدرت و عظمت بی‌نهایت، و ارادهٔ بی‌چون و چرای آفریدگار، آفریده‌ای ناتوان خواهیم دید، که آنطور که باید و شاید جایگاه خویش را در برابر خداوند متعال می‌شناسد، و میان شخصیت فرمانبردار و مأمور خویش و مقام فرمانروا و آمر خداوند سبحان کاملاً فرق می‌گذارد؛ و با همین خودآگاهی کامل است که پیغمبر اکرم ﷺ سخنانی راکه از طریق وحی الهی بر او نازل می‌گردد، از گفتارهای خویش که آنها را نیز بهرهٔ وحی و تراوش الهام پروردگار می‌داند، کاملاً تمیز می‌دهد؛ و امکان ندارد که اندیشه‌ها و افکار بشری آنحضرت که ریشه در وحی ندارند در ذهن مبارکش با سخنان خداوند دربیامیزد.

بهمین جهت بود که پیامبر اکرم در سالهای نخستین نزول قرآن از نگارش و تدوین

۱- کشاف. ج ۴، ص ۱۳۷.

غیر قرآن نهی فرموده بود[1] تا خصوصیت آسمانی و ربانی قرآن محفوظ بماند، و مبادا که آیات قرآن با سخنان دیگری که آن قدسیت و عظمت سخنان پروردگار را ندارند، درآمیزند! این رهنمود پیغمبر اکرم ﷺ، صرفاً از نظر احتیاط و محکم کاری بود. زیرا، روش آنحضرت این بود که بمحض آنکه وحی می‌رسید - حتّی اگر یک آیه یا قسمتی از یک آیه وحی می‌شد - فوراً یکی از کاتبان وحی را فرا می‌خواند و او را می‌فرمود تا آن آیه یا آیات را بدقت بنویسد، و بر نبشته‌های قبلی قرآن بیفزاید[2].

همهٔ این شواهد در برابر آیاتی که حاکی از نهی صریح خداوند از تمرین و تکرار آیات قرآن بمنظور حفظ آنها توسط پیغمبر اکرم ﷺ هستند، چیزی بحساب نمی‌آیند. وقتی می‌بینیم پیغمبر اکرم ﷺ آنچنان اراده و اختیار را از خویش نفی می‌کند، چه می‌توانیم بگوییم جز آنکه اعتراف کنیم به اینکه پدیدهٔ وحی از شخصیت بشری پیامبر اکرم کاملا متمایز است و استقلال تام دارد، و بهیچوجه وحی قرآن تحت تأثیر نیروهای نفسانی و عقلانی آنحضرت نیست. پیامبر گرامی اسلام حتّی حق آن را ندارد که حافظهٔ خویش را برای حفظ آیات قرآن بکار بیاندازد، و خداوند خود بر عهده می‌گیرد که آیات قرآن را در حافظهٔ پیغمبر گرامی‌اش جای بدهد. اینجا دیگر، جادوی قدرت افسانه‌ای «حافظهٔ» اعراب، باطل می‌گردد، و حافظه هر چند نیرومند باشد نیرویش را از دست می‌دهد، و در برابر ارادهٔ خداوند رنگ می‌بازد![3]. با این اوصاف، چگونه می‌توان گفت که پیامبر اکرم با آنکه آشکارا می‌بیند که از خودش چیزی ندارد، تفاوت و تمایز و فاصله‌ای را که میان شخصیت مأمور او و ذات آمر پروردگار وجود دارد، درک نمی‌کند؟!

در میان احادیث نبوی، به یک دسته **احادیث توقیفی** برمی‌خوریم. «احادیث

۱- در صحیح مسلم. ج ۸، ص ۲۲۹ از ابوسعید خدری روایت کرده است که رسول خدا ﷺ فرمود: ﴿لاتکتبوا عنی، و من کتب عنی غیرالقرآن فلیمحه...﴾ تفصیل مطلب در کتاب علوم الحدیث و مصطلحه ص ۸.

۲- برهان. ج ۱، ص ۲۳۲.

۳- مقایسه کنید با: الظاهرة القرآنیة، ص ۲۷۶.

توقیفی» آن سخنانی هستند که حضرت رسول اکرم ﷺ مضمون آنها را مستقیماً از وحی گرفته است. نویسندگان بنا بدستور پیغمبر اسلام اینگونه احادیث را نیز - هر چند که ارتباط فراوان با آیات قرآنی که این احادیث مفسر آنها هستند داشته‌اند - از متن قرآن جدا کرده‌اند، و خاطر نشان ساخته‌اند که این احادیث را پیغمبر اکرم ﷺ با سبک و اسلوب خود بیان کرده است، و ساخت الفاظش از خود آنحضرت است و گفتار احدی - حتّی پیغمبر اسلام و آورندهٔ قرآن - نباید با اسلوب بی‌نظیر و اعجازآمیز قرآن درآمیزد!

حتی، **احادیث قدسی** - علی رغم اعتقاد دانشمندان مبنی بر اینکه مضامین آنها از خداوند است، و یا بنظر بیشتر دانشمندان مانند قرآن از سوی خداوند نازل شده است - با نهایت احتیاط و محکم‌کاری از متن آیات قرآن دور نگاهداشته شده‌اند و جداگانه نوشته شده‌اند. زیرا، صحابه با چشم خودشان می‌دیده‌اند که تا چه اندازه رسول خدا ﷺ اصرار دارد که نگذارد این احادیث با کتاب خدا درآمیزند، و در آغاز این احادیث عباراتی می‌آورند که نشانگر آن باشد که پیغمبر اکرم ﷺ این مضامین نازل شده از جانب پروردگار را با اسلوب بشری خویش در قالب کلمات و جملات ریخته است. میان سبک بیان حضرت محمّد - با آنکه فصیحترین سخن سرایان بشر است - با اسلوب بیان قرآن که جلوهٔ عظمت و قدرت لایتناهای پرودگار متعال است، فرسنگها فاصله است! و این فاصله باید همواره حفظ بشود. از این رو است که علمای اسلامی در باب احادیث قدسی پرهیز و احتیاط را به حد اعلا رسانیده‌اند، و گفته‌اند: هر کس که بخواهد یکی از احادیث قدسی را نقل کند، واجب است در آغاز آن یکی از این عبارات را با دقت کامل و بدون کم و زیاد بیاورد:

﴿قال رسولُ اللهِ فیما یَرویهِ عن ربِّهِ :...﴾

یعنی: فرمود رسول خدا ﷺ بروایت از پروردگارش ...

﴿قال اللهُ تعالیٰ فیما رواهُ عنهُ رسولُه:...﴾

یعنی: خداوند متعال - بروایت رسولش - فرموده است ...

﴿قال تعالیٰ فِی الحدیثِ القُدسیِّ: ...﴾

یعنی: خداوند متعال در حدیث قدسی فرموده است ...[1].

در اینجا ما نمی‌خواهیم از **اعجاز قرآن** سخن بگوییم - و تحقیق در اعجاز قرآن را به فصل جداگانه‌ای در اواخر کتاب وامی‌گذاریم - فقط می‌خواهیم تاکید کنیم بر اینکه پیامبر گرامی اسلام، فاصلهٔ بی‌نهایتی را که میان گفتار خودش و کلام خداوند وجود دارد، کاملا درک می‌کرده است. زیرا، وقتی که می‌بینیم، آنحضرت این چنین میان احادیث توقیفی و احادیث قدسی و آیات قرآنی فرق می‌گذارد، جای سخنی باقی نمی‌ماند در اینکه بطور قطع، پیامبر اکرم سخنان روزمرهٔ خویش را هرگز با وحی الهی نمی‌آمیخته است، و در تشخیص و تمیز وحی الهی از اندیشه‌های انسانی و افکار بشری خویش درنمی‌مانده است.

چرا راه دور می‌رویم؟ ماجرای تلقیح درختان خرما (حادثهٔ تأبیر النخل) شهرت فراوان دارد و کاملاً در دسترس و قابل بررسی است:

روزی حضرت رسول اکرم ﷺ از نخلستانی می‌گذشت. عده‌ای را دید که از درختان خرما بالا رفته‌اند و بر سر درختان خرما مشغول انجام کار هستند. پرسید: اینان چه می‌کنند؟ گفتند: درختان خرما را تلقیح می‌کنند: شاخه‌های درخت خرمای نر را روی شاخه‌های درخت خرمای ماده می‌گذارند تا بارور گردند. رسول خدا ﷺ فرمود: فکر نمی‌کنم این کار فایده‌ای داشته باشد؟! مردم با شنیدن این سخن از رسول خدا ﷺ دست از تلقیح درختان خرما کشیدند. پیغمبر اکرم ﷺ فرمود: اگر می‌دانند این کار فایده دارد ادامه بدهند! من فقط گمان و پندار خودم را در این رابطه بیان کردم. مرا بازخواست نکنید! هرگاه من از جانب خداوند مطلبی را برای شما بیان کردم، بدون چون و چرا به آن عمل کنید. زیرا، من هرگز بدروغ سخنی را از خداوند عزوجل نقل

۱- هر کس که اندک آشنایی با بیان قرآن داشته باشد، با نگاهی به آنچه «احادیث قدسی» نامیده می‌شود، درمی‌یابد که اگر قرآن سخن خداوند باشد، این احادیث نمی‌توانند سخن خداوند باشند. حدیث قدسی نوعی معارضهٔ توجیه شده با قرآن بیش نیست، اگر از اسرائیلیات نبوده باشد - م.

نمی‌کنم!»[۱] ناگفته نماند که **نووی** (شارح صحیح مسلم) این حدیث را در باب «وجوب امتثال دستورات شرعی پیغمبر اکرم ﷺ و عدم وجوب اجرای پیشنهادات و نظرات آنحضرت در مسائل روزمرهٔ زندگی اجتماعی»[۲]، آورده است. روایت دیگری نیز در این باب آمده است که در پایان آن پیامبر بزرگوار اسلام می‌فرماید:

﴿اَنتُم اَعلمُ بِاَمرِ دُنیاکُم﴾

- «در امور دنیوی، شما خودتان داناترید»[۳].

ملاحظه کنید که چگونه پیغمبر اکرم ﷺ، با قاطعیت هر چه تمامتر، تجربه‌های انسانی و دنیوی و احتمالی و غیر قطعی خویش را از دریافت‌های پیامبرانه و آسمانی و قطعی خویش جدا می‌کند، و در مورد نوع اول از صحابه انتظار دارد که او را بازخواست نکنند، و بر او سخت نگیرند، و در مورد نوع دوم، خواهان اطاعت بدون قید و شرط و چون و چرا است، و وجه تمایز این دو نوع گفتار خویش را چنین توضیح می‌دهد که امکان ندارد وقتی از جانب خداوند سخن می‌گوید حتّی اندکی کم و زیاد بگوید یا سخنی بدروغ بازگوید، و هرگز به خداوند افترا نمی‌بندد.

پیغمبر اکرم ﷺ این حقیقت را بارها در گفتار و رفتار خویش آشکار ساخته است: یکجا می‌فرماید:

﴿انما انا بشرٌ مثلکم، و ان الظن یُخطیِ و یُصیبُ، و لکنْ ماقلتُ لکم «قالَ الله» فلن اَکذِبَ عَلَی اللهِ﴾[۴].

- من هم بشری هستم همانند شما و گمان انسان گاهی درست درمی‌آید و گاهی

۱- این روایت در عین اینکه نمونهٔ خوبی است، استنتاج مؤلف هم در رابطه با این حدیث در جای خودش صحیح است؛ با وجود این، باید درساخت و پرداخت این روایت بدیدهٔ تردید نگریست. زیرا، سخن از پیامبر گرانقدری است که قرآن دربارهٔ خودش فرموده است: ﴿و علّمک مالم تکن تعلم و کان فضل الله علیک عظیماً﴾ [آیهٔ ۱۱۳، سورهٔ ۴ (نساء)] و دربارهٔ قرآنش فرموده است: ﴿تبیاناً لکل شیء﴾ [آیهٔ ۸۹، سورهٔ ۱۶ (نحل)] - م.

۲- ر.ک. شرح نووی بر صحیح مسلم. ج ۱۳، ص ۱۱۶. باب وجوب امتثال ماقاله شرعاً دون ما ذکره من معایش الدنیا علی سبیل الرأی.

۳- صحیح مسلم. ج ۱۳، ص ۱۱۸.

۴- سنن ابن ماجه. ج ۲، ص ۷۷۷. حدیث ۲۴۷۰.

نادرست. امّا، هرگاه مطلبی را از جانب خداوند برای شما بازگو کردم قطعاً درست است. زیرا، من هرگز به خداوند دروغ نمی‌بندم.

در جای دیگر، در حدیثی تاکید می‌فرماید بر اینکه از اندیشهٔ طرفین دعاوی بی‌خبر است، و وقتی مردم برای داوری به او مراجعه می‌کنند، نمی‌داند که در ذهن آنان چه می‌گذرد، حتّی اگر از معاصران و همشهریان و نزدیکان او باشند:

﴿انّما بشرٌ، و اِنّکم تختصمونَ الیَّ، و لعلَّ بعضَکُم اَن یکونَ اَلحَنَ بحجّتِه مِن بعضٍ فَاَقضِیَ لهُ علیٰ نحوِ ما اَسمعُ. فَمَن قطعتُ له مِن حقّ اخیهِ شیئاً فلایاخُذْهُ، فاِنّما اَقطعُ له به قِطعةً مِن النار!﴾ [1].

- من هم یک فرد بشر هستم؛ شما دعاوی خودتان را بنزد من می‌آورید، و برای داوری بنزد من می‌آیید. ممکنست یکی از طرفین دعوا سرزباندارتر باشد و سخنانش را با قیافهٔ حق بجانبی بیان کند، و من نیز برابر آنچه شنیده‌ام قضاوت کنم. بنابراین، هر کس دریافت که من از حق خواهر و برادر دینی او چیزی گرفته و به او داده‌ام، به حکم من ترتیب اثر ندهد و حق دیگران را نگیرد، که اگر بگیرد همانند آنست که یک دانگ از دوزخ را به توصیهٔ من تصاحب کرده باشد!

مشهور است که در رابطه با سرقتی که در زمان رسول خدا ﷺ اتفاق افتاده بود، طایفهٔ **بنی ابیرق** درصدد برآمدند که پیغمبر اکرم ﷺ را گمراه کنند و فریب بدهند؛ و نزد آنحضرت، آنچنان از دزد واقعی دفاع کردند که پیغمبر اکرم ﷺ به بیگناهی آن مرد یقین حاصل کرد و **قتادة بن نعمان** را سرزنش کرد که چرا پاکان را آماج اتهام خویش قرار داده است؟! و فرمود: ای قتاده نسبت به خاندانی که به اسلام و نیکرفتاری شهرت دارند، مغرضانه و بی‌دلیل و بدون تحقیق تهمت دزدی می‌زنی؟ دیری نپایید که این آیه نازل شد:

﴿وَ لا تَکُنْ لِلْخائِنِینَ خَصِیماً * وَاسْتَغفِرِاللّهَ، اِنَّ اللّهَ کانَ غَفُوراً رَحِیماً﴾.

[آیهٔ ۱۱۲ و ۱۱۳، سورهٔ ۴ - نساء]

۱- صحیح مسلم. ج ۱۲، ص ۴؛ باب بیان ان حکم الحاکم لایغیر الباطن.

- پیامبر ما! هیچگاه وکیل مدافع خائنان مباش! و به درگاه خداوند استغفار کن که خداوند غفور و رحیم است.

پیامبر اکرم ﷺ دریافت که طایفهٔ بنی‌ابیرق به او خیانت کرده‌اند، و قصد فریب او را داشته‌اند، و از بابت عتاب و سرزنشی که نسبت به قتاده فرموده بود، استغفار فرمود[1].

حال، که به اینجا رسیدیم، و شخص رسول خدا ﷺ را تنها گواه ادراک کامل آنحضرت از وحی خداوندی دانستیم، و شناخت قطعی او را تنها راه جداسازی شخصیت انسانی او از پدیدهٔ آسمانی وحی بازدانستیم، کافیست به این نکته نیز توجه کنیم که این شخص پیغمبر اکرم ﷺ است که با صراحت کامل اظهار می‌دارد که بهنگام نزول قرآن از او سلب اراده می‌شود، و از طبیعت بشری خویش درمی‌آید، و در رابطه با کیفیت و کمیت نزول آیات قرآن هیچگونه دخالت و اختیاری ندارد. گاه می‌شود که درست بهنگامی که بیش از هر زمان دیگر چشم به راه نزول وحی و نیازمند پیام آسمانی است، نزول وحی قطع می‌گردد.

در تمام لحظات شبانه روز، وحی بر قلب مبارک پیامبر اکرم ﷺ فرود می‌آید. شبانگاه به رختخواب می‌رود؛ هنوز چشمانش گرم نشده است که از خواب می‌پرد و در حالیکه تبسم بر لبان آنحضرت نقش بسته است، سر از بالین برمی‌دارد: سورهٔ «کوثر» (خیر کثیر) بر او نازل شده است[2].

پاسی از شب گذشته است؛ پیغمبر در خانهٔ خویش در حال استراحت است؛ آیهٔ ۱۱۸، سورهٔ ۹ (توبه) در رابطه با آن سه نفری که از رفتن به جهاد تعلل ورزیده بودند، نازل می‌گردد:

﴿وَ عَلَى الثَّلاثَةِ الَّذينَ خُلِّفُوا حَتّي اِذا ضاقَتْ عَلَيْهِمُ الْاَرضُ بِما رَحُبَتْ، وَضاقَتْ عَلَيْهِمْ اَنْفُسِهِمْ، وَظَنُّوا اَنْ لا مَلْجَاَ مِنَ اللّهِ اِلاّ اِلَيهِ! ثُمَّ تابَ عَلَيْهِمْ لِيَتُوبُوا: اِنَّ اللّهَ هُوَ التَّوابُ الرَّحيمُ﴾.

۱- سنن ترمذی؛ مقایسه کنید با اسباب النزول سیوطی، ص ۴۸.
۲- اتقان. ج ۱، ص ۳۸؛ روایت در صحیح مسلم از انس.

گاه در اعماق تاریکی شب به آنحضرت وحی می‌رسید، و گاه زیر تابش خیر کنندهٔ آفتاب؛ گاه در سرمای استخوانسوز زمستان، و گاه در گرما گرم تابستان؛ گاه در کشاکش سفر، و گاه در گیر و دار حضر؛ گاه در فضای آرام بازار، و گاه در تنور داغ میدان جنگ؛ و بالاخره، گاه در اثنای اِسراء زمینی آنحضرت از مسجدالحرام به مسجدالاقصی (بیت المقدس) و گاه در معراج آسمانی آنحضرت در آسمانهای بالا[۱].

همین نسیم جانبخش وحی که لحظه به لحظه و در هر حال و بهر منوال، پیاپی رسول خدا را نوازش می‌دهد، در شرایطی که آنحضرت سخت مشتاق نزول وحی است و چشم به راه فرشتهٔ وحی، ناگهان برای مدتی طولانی قطع می‌گردد. جبرئیل امین پس از آنکه آیات ۱ تا ۵ سورهٔ علق را برای پیغمبر اکرم ﷺ آورد:

﴿اِقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّکَ الَّذي خَلَق * خَلَقَ الْاِنسانَ مِنْ عَلَق * اِقْرَأْ وَ رَبُّکَ الْاَکْرَم * اَلَّذي عَلَّمَ بِالْقَلَم * عَلَّمَ الْاِنسانَ ما لَمْ يَعْلَم﴾.

بمدت سه سال نزول وحی قطع گردید. پیغمبر اکرم ﷺ آنچنان اندوهگین شد که ـ بنابه گفتهٔ سیده عایشه ـ بارها خواست خود را از بالای قله‌های بلند کوهستان بزیر افکند، و هرگاه بر قلهٔ بلندی فراز می‌آمد که خود را پرت کند، جبرئیل در برابرش پدیدار می‌شد و می‌گفت:

﴿یا محمَّد! انت رسولُ اللهِ حقًّا!﴾

ـ ای محمّد! تو حقیقتاً رسول خدا هستی! آنگاه پیغمبر اکرم ﷺ آرام می‌گرفت، و آن اضطراب و بی‌تابی و دلهره‌اش تسکین می‌یافت[۲]. تا آنکه روزی براهی می‌رفت. ناگهان از جانب آسمان صدایی بگوشش رسید. سرش را بالا کرد. دید همان فرشته‌ای است که در کوه حراء بدیدارش آمده بود. فوراً نزد همسر وفادارش خدیجه بازگشت و پیوسته می‌گفت: زمّلونی! زمّلونی![۳]: مرا بپوشانید. مرا بپوشانید! وقتی آنحضرت خود را در گلیمی که خدیجه آورد درپیچید و قدری آرام گرفت، خداوند

۱- برهان. ج ۱، ص ۱۹۸.

۲- بخاری. ج ۹، ص ۳۰ کتاب التعبیر.

۳- ظاهراً باید «دثرونی» باشد هر چند در مآخذ به همین صورت آمده است - م.

آیات ۱ تا ۷ سورهٔ ۷۴ (مدثر) را نازل فرمود:

﴿یا اَیُّهَا الْمُدَّثِّرُ! * قُمْ فَاَنذِرْ! * وَ رَبَّکَ فَکَبِّرْ * وَ ثِیابَکَ فَطَهِّرْ * وَ الرُّجْزَ فَاهْجُرْ * وَ لا تَمْنُنْ تَسْتَکْثِرُ * وَ لِرَبِّکَ فَاصْبِرْ!﴾

از آن پس، وحی همچنان ادامه پیداکرد و آیات و سوره‌های قرآن پشت سر هم نازل می‌گردید[1]. پیغمبر اکرم ﷺ بسیار مسرور شد و جای انتظار تلخ و اندوه‌زای اورا، شادمانی زایدالوصفی فراگرفت، و بیقین دریافت که این وحیی که از دلخواه او سرپیچی می‌کند، و بفرمان او درنمی‌آید، و موافق خواستهٔ او حرکت نمی‌کند، کاملاً از شخصیت او مستقل است و از اندیشهٔ او بیرون است. و این شناخت قطعی و مسلم در نهاد آگاه پیامبر اکرم ﷺ استقرار پیداکرد که منشأ و مصدر وحی قرآن خداوند علام الغیوب است.

کیست که بتواند فراموش کند و از نظر دور دارد که چگونه بدنبال ماجرای «افک» بمدت یک ماه تمام نزول وحی به تأخیر افتاد؟! در ماجرای افک[2]، منافقان دختر ابوبکر صدیق را به رابطهٔ نامشروع با یک مرد اجنبی متهم کردند، و در این رابطه، شایعه‌های رسوای بسیار ساختند و پرداختند، تا آنجا که تندباد بدگمانی قلب مبارک پیامبر اکرم ﷺ را طوفانی ساخت و به همسرش ام المؤمنین فرمود:

﴿یا عایشة! اَمَا اِنّه بلَغنی و کذا و کذا. فان کنتِ بریئةً فسیَبرؤکِ اللهُ و اِن کنتِ اَلمتِ بِذنبٍ فاستغفرِی الله﴾.

ـ عایشه! می‌خواهم بدانی که خبرهایی چنین و چنان به‌گوشم رسیده است. اگر تو

۱- صحیح بخاری. ج ۶۵، ص ۱۶۲. بعضی چنین می‌پندارند که سورهٔ ضحی بوده است که پس از پایان گرفتن دوران سه سالهٔ فترت وحی نازل شده است. نادرستی این نظریه آشکار است؛ زیرا در شأن نزول سورهٔ ضحی در صحیحین آمده است که پیامبر اکرم ﷺ دو شب پیاپی بعلت بیماری نتوانست برای تهجد برخیزد و شب زنده‌داری کند. ام جمیل همسر ابولهب به آنحضرت گفت: امیدوارم شیطانت تو را ترک گفته باشد! دو سه شب است او را با تو نمی‌بینم؟! در همان اثنا، سورهٔ ضحی نازل گردید. اسباب النزول سیوطی را هم بنگرید: ص ۱۴۰.

۲- صحیح بخاری. ج ۶، ص ۱۰۱.

بیگناه باشی، خداوند قطعاً بیگناهی تو را به اثبات خواهد رسانید، ولی اگر گناهی مرتکب شده‌ای بدرگاه خداوند استغفار کن!»[۱].

کیست که نفهمد که تحمل این مدت یکماهه که بر این ماجرا گذشته است و لحظات تلخ و طاقت فرسای آن یکی پس از دیگری بر پیغمبر اکرم ﷺ برآمده است، و آنحضرت در طی این مدت حتی یک لحظه با فرشتهٔ وحی دیدار نکرده است، از سالهای طولانی برای پیغمبر اکرم ﷺ دشوارتر بوده است؟! آخر، مگر نه اینست که منافقان در رابطه با این ماجرا، با شایعاتی که ساخته‌اند صدیقهٔ مطهّره را با آن اتهام رسوا آزرده‌اند؟! چه شده است که رسول خدا با آنکه در این روزها و ساعات تلخ، طعمهٔ گرگ درندهٔ شک و تردید و مار گزندهٔ دلهره و اضطراب است، یکماه تمام سکوت می‌کند، و انتظار می‌کشد، و سرگردان و چشم براه می‌ماند، تا زمانی که آیات ۱۱ تا ۲۶، سورهٔ ۲۴ (نور) فرود می‌آید، و ام المؤمنین را از آن اتهامات تبرئه می‌کند؟! چرا شتابزده در کار آسمان دخالت نمی‌کند؟ و خرقهٔ راهبان را بر بالای خویش نمی‌آراید، و سخنان مسجع و مقفایی فراهم نمی‌آورد، و بخوری راه نمی‌اندازد، و صدیقه را از تیرهای زهرآلود اتهامات ناروا نمی‌رهاند؟!

پیش از آنکه قبله از بیت المقدس به کعبه و مسجدالحرام تغییر یابد، پیغمبر اکرم ﷺ مدتها در آتش اشتیاق تغییر قبله می‌سوخت، و مدت شانزده ماه یا هفده ماه، پیوسته سر بسوی آسمان برمی‌افراشت[۲] و چشم براه بود که شاید فرشتهٔ وحی فرود آید، و قبلهٔ مسلمانان را بسوی کعبه تغییر بدهد. اما، صاحب قرآن در این رابطه علی رغم آنهمه شور و شوق و التماس پیغمبر اکرم ﷺ، تا حدود یکسال و نیم، آیه‌ای از قرآن نفرستاد[۳]: چرا در این مدت طولانی، خود پیغمبر اسلام با یک وحی زودرس، خودش

۱- جای بسی شگفتی است که حتّی محقّقان صاحبنظر این گونه روایات را می‌پذیرند و نقل می‌کنند، غافل از آنکه اصل «داستان افک» چیزی جز شایعه پردازی ماهرانهٔ منافقان نبوده، و در روایات آن نیز مسلماً ردّ پای نفاق و غرض ورزی دشمنان رسول خدا ﷺ و مسلمانان بر جای مانده است!

۲- بخاری، ج ۶، ص ۲۱ کتاب التفسیر.

۳- و آنگاه آیهٔ ۱۴۴، سورهٔ ۲ (بقره) نازل گردید: ﴿قد نری تقلب وجهک فی السماء فلنولّینّک قبلة ترضیها فول وجهک شطر المسجد الحرام ...﴾.

را از اینهمه رنج و درد نرهانید، و آرزوی خویش را تحقق نبخشید؟!

سخن از «وحی» است. وقتی بر محمّد نازل می‌شود که پروردگار محمّد بخواهد؛ و هرگاه پروردگار محمّد بخواهد این رابطه را قطع کند، وحی قطع می‌گردد. اوراد و اذکار و طلسم و جادو هم نتیجه‌ای نمی‌بخشد، و احساسات و عواطف و خواستن و نخواستن محمّد در کار آسمان هیچگونه دخالتی نمی‌تواند داشته باشد!

بی‌مناسبت نیست خاطر نشان سازیم که این تمایز و جدایی شخصیت پیامبر اسلام از پدیدهٔ وحی، یک تحلیل روانشناسانه و مادیگرایانه نیز می‌تواند داشته باشد. مادیگرایان قدیم و جدید، تنها سخنی که در این رابطه می‌توانند بگویند، اینست که گفته‌اند: پیامبر اکرم دو شخصیت داشته است: یک شخصیت خودآگاه و یک شخصیت ناخودآگاه؛ و بعبارت دیگر، قائل به آمیزش «خودآگاهی» و «ناخودآگاهی» در شخصیت پیامبر اسلام شده‌اند! می‌خواهیم بدانیم، آیا محقق با انصافی پیدا می‌شود که برای صاحبان این فرضیه سر سوزنی عقل و خرد و ذره‌ای شعور قائل گردد؟!

از همان آغاز رسالت پیغمبر گرامی اسلام، اعراب در کشف چگونگی خط ارتباطی بین این دو شخصیت فرستنده و گیرندهٔ وحی درمانده بودند، و مانند همهٔ یاوه‌سرایان و دروغ‌پردازان عقلشان را در برابر این پدیدهٔ خارق‌العاده باختند، و ذهنشان آشفته گردید، و آراء و عقاید ضد و نقیض ابراز داشتند، و بالاخره، نتوانستند به تحلیلی از وحی دست یابند که خردهای بیمارشان را خشنود سازد. خداوند سرگردانی و درماندگی اعراب را در نامگذاری «وحی» در آیهٔ ۲۱، سورهٔ ۲۱ (انبیاء) بشکل خنده‌آور و طعن‌آمیزی ترسیم می‌فرماید:

﴿بَل قالُوا اَضغاثُ اَحلامٍ! بَلِ افتَراهُ! بَل هُوَ شاعِرٌ﴾[۱]

گاه می‌گفتند: خوابهای درهم و برهم می‌بینند! گاهی می‌گفتند: حرفهای دیوانگان را می‌زند! گاهی می‌گفتند: دروغساز و دروغ‌پرداز است! گاهی می‌گفتند: حرفهایش جز حدس و تخمین‌های دروغین چیز دیگری نیست! گاه می‌گفتند: شاعر است و تخیلات

۱- مقایسه کنید با: النبأ العظیم، ص ۶۹.

شاعرانه‌اش را قرآن می‌نامد! گاهی می‌گفتند: مردی ادیب است و عبارات مسجع و مقفا راکنار هم ردیف می‌کند! اینکه در این یک آیه سه بار «بل» - حرف اضراب که نشاندهندهٔ تجدید نظر گوینده در سخن خویش است - آمده است؛ می‌خواهد به طرز کوبنده‌ای آنان را به مسخره بگیرد و نشان بدهد که چگونه دست و پای خودشان راگم کرده‌اند، و داوری‌های ضد و نقیض می‌کنند! و در پایان آیه مـی‌فرماید: ﴿الا ساء ما یحکمون!﴾ - عجب داوری‌های ناروا و زشتی که می‌کنند!

اما اینکه گفتند: «خواب می‌بینند!» با اندک تاملی در زندگانی و وضع روحـی و روانی پیغمبر اکرم ﷺ نادرستی این سخن ناروا بـدیهی مـی‌نماید. حـضرت رسـول اکرم ﷺ از همان لحظهٔ نخستین که خداوند با خطاب «اقرأ» او را مخاطب سـاخت، همواره از شخصیتی آگاه و بیدارو هشیار، و حواسی آماده، و ذهنی آرام و گیرنده، و اندیشه‌ای تیزبین و شکافنده، برخوردار بود، و حتی در مواقع خواب و اسـتراحت نـیز همین وضع را داشت تا زمانی که آخرین آیهٔ قرآن نازل گردید و آنحضرت به سـرای جاودان رحلت فرمود.

از اینجا می‌توان فهمید که بعضی از مفسران و نویسندگان معاصر در این رابطه - البته از روی حسن نیت - چه اشتباه بزرگی کرده‌اند. این مفسران و نـویسندگان بـدنبال تخیلات دل‌انگیز و روحپرورشان تا آنجا پیش می‌روند که پیامبر اکرم ﷺ را در غار حراء بهنگام نزول نخستین آیات قرآن و نخستین فرود فرشتهٔ وحی، در حالت خواب نشان می‌دهند. غافل از اینکه، (اوّلاً) روایتی که هم در صحیح بخاری و هم در صحیح مسلم آمده است باکمال صراحت بیان می‌دارد که نخستین بار، در حـالتی بـه پـیغمبر اکرم ﷺ وحی رسیده است که بیدار بوده است و در جستجوی حقیقت و در تکاپوی شناخت آفریدگار جهان؛ و بهمین جهت بود که ترس وجودش را فراگرفت و در حالیکه قلبش بشدت می‌طپید بنزد خدیجه رفت و ... اگر نزول فرشتهٔ وحی در خواب صورت گرفته بود، ترس و وحشت آنحضرت با بیدار شدن پایان می‌پذیرفت. بی‌جهت نیست که خداوند در قرآن خطاب به منکران رسالت و نبوت حضرت ختمی مرتبت می‌فرماید:

﴿ما کَذَبَ الْفُؤادُ مارَأیٰ * اَفَتُمارُونَهُ عَلیٰ ما یَریٰ؟!﴾[۱]

- مغز پیامبر اکرم ﷺ، آنچه را که دیدگانش دید، انکار نکرد. با این حال، شما می‌خواهید دربارهٔ چیزی که او می‌بیند و شما نمی‌بینید، به مجادله برخیزید و به کشمکش بپردازید؟!

سیده عایشه، آغاز نزول وحی را بر پیغمبر بزرگوار اسلام با چنین حساسیت و هشیاری و گیرندگی کامل از سوی آنحضرت ترسیم می‌کند: «نخستین بار که نزول وحی بر رسول خدا آغاز گردید، بصورت رؤیای صادقه و در خواب بود. آنحضرت مکرر در خواب منظرهٔ طلوع فجر و شکافتن نیزه‌های براق نور خورشید تاریکی‌های شب تار را، مشاهده می‌کرد. کم‌کم به خلوت گزیدن از مردم و دوری گرفتن از غوغای شهر علاقمند گردید. هر چند وقت یکبار به غار حراء می‌رفت و در آنجا خلوت می‌کرد و به عبادت می‌پرداخت. غالباً مقداری آب و غذا همراه خود می‌برد و چندین شب متوالی در آنجا می‌ماند و نزد خانواده‌اش بازنمی‌گشت؛ تا آنکه در یکی از آن روزها که در غار حراء بسر می‌برد، (پیک) «حق» بسراغ او آمد - و بروایت دیگری: ناگهان «حق» او را دریافت - فرشتهٔ وحی بنزد آنحضرت آمد و گفت: ﴿اِقرَأ﴾ - بخوان! گفت: ﴿ما اَنَا بِقارِیٍٔ﴾ - من خواندن نمی‌دانم! پیغمبر اکرم ﷺ می‌فرماید: جبرئیل مرا در برگرفت و محکم فشار داد، بحدی که بی‌تاب شدم. آنگاه رهایم کرد و گفت: ﴿اِقرَأ﴾ - بخوان! گفتم: ﴿ما اَنَا بِقارِیٍٔ﴾ - من نمی‌توانم بخوانم!! بار سوم نیز در برگرفت و فشارم داد، آنگاه رهایم کرد و این بار گفت:

﴿اِقْرَأ بِاِسْمِ رَبِّکَ الَّذي خَلَقَ * خَلَقَ الْاِنْسانَ مِنْ عَلَقٍ * اِقْرَأ وَرَبُّکَ الْاَکْرَم * اَلَّذي عَلَّمَ بِالْقَلَم * عَلَّمَ الْاِنْسانَ مالَمْ یَعْلَم﴾.

۱- مضامین این روایت و روایت بعدی بهیچوجه با آیات نخستین سورهٔ نجم (سورهٔ پنجاه و سوم قرآن) که صحنهٔ پرشکوه فرود آمدن وحی قرآن (نزول یکپارچهٔ قرآن) را از عرش خداوند به زمین در شب قدر چهلمین سال زندگانی پیامبر اکرم ﷺ ترسیم می‌کنند، همخوانی ندارد، و بنابراین، روایاتی از این دست را نباید پذیرفت. بگذریم از اینکه اگر کمترین ارزیابی از سند این دو روایت بعمل بیاید، در مجعول بودنشان تردیدی باقی نمی‌ماند، تا آنکه نیازی به بررسی متنشان باشد - م.

رسول خدا در حالیکه قلبش بشدت می‌طپید، نزد **خدیجهٔ بنت خویلد** رفت و فرمود:

﴿زمّلونی! زمّلونی!﴾

- بپوشانیدم! بپوشانیدم!

آنحضرت را در گلیمی پوشانیدند تا ترس و وحشت آنحضرت پایان پذیرفت و آرام گرفت و ماجرا را برای خدیجه تعریف کرد. فرمود:

﴿لقد خشیت علی نفسی﴾.

- داشتم بر خودم می‌ترسیدم!

خدیجه گفت: نه! هرگز! خداوند هیچگاه تو را تنها نخواهد گذاشت. تو صلهٔ رحم می‌کنی؛ و بار ناتوانان را بر دوش می‌کشی؛ و به مستمندان رسیدگی می‌کنی؛ و مهمان نوازی می‌کنی؛ و در ناملایمات روزگار، خود را شریک مردم می‌گردانی![1].

در اینجا بی‌مناسبت نیست این نکته را خاطر نشان سازیم که طپش قلب مبارک پیغمبر اکرم ﷺ - که در این روایت گزارش شده است - می‌رساند که آنحضرت بهنگام نزول نخستین وحی آسمانی از آنجهت دچار ترس و وحشت گردیده است که وحی بطور ناگهانی و غیرمنتظره فرود آمده است، و آنحضرت بهیچوجه در اندیشهٔ آن نبوده است. خداوند متعال در آیهٔ ۸۶، سورهٔ ۲۸ (قصص) می‌فرماید:

﴿وَ ما کُنتَ تَرجُو اَن یُلْقىٰ اِلَیْکَ الْکِتابُ اِلاّ رَحْمَةً مِنْ رَبِّکَ﴾.

ونیز در آیهٔ ۵۲، سورهٔ ۴۲ (شورا) می‌فرماید:

﴿وَ کَذٰلِکَ اَوحَیْنا اِلَیْکَ رُوحاً مِن اَمرِنا : ما کُنْتَ تَدْرِي مَا الْکِتابُ وَلاَالْاِیمان! وَلٰکِنْ جَعَلْناهُ نُوراً نَهْدِي بِهِ مَنْ نَشاءُ مِنْ عِبادِنا﴾.

نکتهٔ دیگر اینکه طپش قلب پیغمبر اکرم ﷺ که در این روایت آمده است، هیچگونه اشاره‌ای به سرد شدن دست و پای و اعضا و جوارح که معمولاً با رنگ پریدگی و دندان بهم خوردن همراه است، ندارد. بلکه، بعکس - چنانکه پیش از این در

۱- صحیح بخاری. بدءالوحی. ج ۱، ص ۷.

روایات دیگر دیدیم - درجهٔ حرارت بدن پیغمبر اکرم ﷺ بهنگام نزول وحی بالا می‌رفت و رنگ صورتش به سرخی می‌گرایید، و احساس می‌کرد که بدنش در هم فشرده می‌شود، و از پیشانی مبارکش عرق می‌ریخت، و بدنش سنگین می‌شد، بطوریکه یکبار ران آنحضرت که روی رانِ مردی که در کنارش نشسته بود قرار داشت، آنقدر سنگین شد که نزدیک بود ران او را خرد کند. «زملونی» گفتن و پوشش و لحاف خواستن آنحضرت از خدیجه نیز، بیش از این را نمی‌رساند که آنحضرت می‌خواسته است به رختخواب پناه ببرد تا زیر لحاف قدری بیارامد و استراحت کند، تا آثار آن منظرهٔ خارق‌العادهٔ ترسناک که مشاهده کرده بود، از میان برود؛ و از سنگینی آن «قول ثقیل» و خشن که بر او فرود آمده بود، قدری بیاساید. بهمین جهت بود که پس از آنکه نزول وحی بمدت سه سال قطع گردید و پس از سه سال دوباره آغاز گردید، در نخستین آیاتی که بر او نازل فرمود، آنحضرت را با عنوان **«مدثّر»** و **«مزمّل»** مخاطب قرار داد، و او را فرمان داد که از جای برخیزد، و قیام کند، و بار سنگین رسالت و دعوت مردم بسوی خداوند را بر دوش بگیرد:

﴿یا اَیُّهَا المُدَّثِّر * قُم!﴾.

و بعد:

﴿یا اَیُّهَا المُزَّمِّلُ * قُم!﴾.

با تمام این اوصاف، پیغمبر اکرم ﷺ بهنگام دریافت وحی برای نخستین بار، و همچنین در سراسر مدت رسالتش، بهترین و سالمترین حالات ممکن را داشت. کاملا هوشیار، بسیار با نشاط، و اعصابش فوق‌العاده نیرومند بودند. بنابراین، بهیچ روی، جایی برای این احتمال که شاید پیغمبر اسلام پیش از نزول وحی با ترتیبات و وسائلی خود را آمادهٔ نزول وحی می‌کرده است، یا آنحضرت را مبتلا به حمله‌های عصبی یا بیماری‌های گوناگون دانستن، باقی نمی‌ماند[1].

اما اینکه وحی رسیدن از آسمان به پیغمبر اکرم را **«اضغاث احلام»** می‌نامیدند،

۱- مقایسه کنید با: النبأ العظیم، ص ۷۱ و ۷۲.

شاید منظورشان تخیلات دیوانگان بوده است، بدلیل آنکه در آیهٔ ۱۴، سورهٔ ۴۴ (دخان) خداوند از آنان نقل قول می‌کند که پیغمبر اکرم را «**معلَّمٌ مجنون**»[1] می‌نامند، یا می‌گویند:

﴿یا اَیُّهَا الَّذي نُزِّلَ عَلَیْهِ الذِّکْرُ اِنَّکَ لَمَجْنُونٌ﴾. [آیهٔ ٦، سورهٔ ۱۵ - حجر]

و خداوند این عناوین دورغین را از پیامبر گرامی‌اش نفی می‌فرماید، و در مقام دلداری دادن به پیغمبر اکرم ﷺ خطاب به او می‌گوید:

﴿ن. وَالْقَلَمِ وَ ما یَسْطُرُونَ * ما اَنْتَ بِنِعْمَةِ رَبِّکَ بِمَجْنُونٍ﴾. [آیهٔ ۱ و ۲، سورهٔ ٦٨ (قلم)]

اما، اینکه آنحضرت را دروغساز و دروغ‌پردازو دروغگوی و خیالپرداز نامیدند، خود این اعراب، بارها بر علیه گفتارشان شهادت داده‌اند! این خود اعراب بودند که در زمان جاهلیت، محمّد را «راستگو» و «امین» لقب داده بودند. دروغ و افترا معمولا خیلی زود دروغگوی را رسوا می‌سازد. خوب بود از خودشان سؤال کنند: پیامبر اسلام در چه رابطه‌ای دروغ گفته است؟ آیا در بازگو کردن اخبار غیبی دروغ گفته است؟ یا تاریخ گذشتگان را نه آنچنان که بوده است گزارش کرده است؟ یا خبرهایی که از آیندهٔ انسان و جهان می‌دهد و کسی را به تشخیص صحت و سقم این اخبار راهی نیست، دروغ است؟! خوب بود انصاف بدهند و ببینند آیا آن فرهنگ جاهلی محدودی که داشتند به آنان این صلاحیت را می‌دهد که در رابطه با اخبار غیبی قرآن و توصیف حوادث گذشته و پیشگویی آینده توسط پیغمبر اسلام داوری کنند، و در این رابطه دروغگوی و راستگوی را تشخیص بدهند؟!

قرآن، نخستین مرحلهٔ پیدایش آفرینش و آفریدگان و نیز سرنوشت و سرانجام حتمی و قطعی انسان و جهان را کاملا توصیف کرده است. نعمت‌های بهشتی و شکنجه‌های دردناک دوزخ را بتفصیل بیان داشته است. تعداد دربهای جهنم و تعداد فرشتگان موکل بر هر یک از این دربها را نیز دقیقاً گفته است. قرآن، تمام این مطالب را

۱- آیهٔ ۱۴، سورهٔ ۴۴ (دخان) - م.

زیر گوش و در برابر چشم «اهل ذکر» و یهودیان و مسیحیان اهل کتاب بیان فرموده است. در آیهٔ ۲۱، سورهٔ ۷۴ (مدثر) می‌خوانیم:

﴿وَ ما جَعَلْنا اَصْحابَ النّارِ اِلاّ مَلائِکَةً وَ ما جَعَلْنا عِدَّتَهُمْ اِلاّ فِتْنَةً لِلَّذینَ کَفَرُوا لِیَسْتَیْقِنَ الَّذینَ اُوتُوا الْکِتابَ وَ یَزْدادَالَّذینَ آمَنُوا ایماناً﴾[۱].

محمّد، اینهمه معارف وسیع غیبی را از کجا آورده است؟ آنـهم در آن محیط بیسوادی و بت‌پرستی؟! آیا این مطالب را از دیگر کرات آسمانی آورده بود؟! آیا از ستارهٔ شعریٰ یا ستارهٔ مریخ گرفته بود؟[۲] مگر محمّد پیش از بعثت چهل سال در میان این مردم زندگی نکرده بود؟ چه شد که ناگهان ضَلَّ و غَویٰ؟ ناگهان گمراه شد و خردش را از دست داد؟! مگر همین مردم مکه نبودند که او را «صادق امین» لقب داده بودند؟ در آیهٔ ٦۹، سورهٔ ۲۳ (مؤمنون) خداوند می‌فرماید:

﴿اَمْ لَمْ یَعْرِفُوا رَسُولَهُمْ فَهُمْ لَهُ مُنْکِرُونَ؟!﴾

حال، چه جای تعجب دارد که بنگریم خداوند به آنحضرت تعلیم می‌دهد که آنان را به باد سرزنش و عتاب گیرد و خطاب به آنان بگوید:

﴿لَو شاءَاللّهُ ما تَلَوتُهُ عَلَیْکُمْ! وَ لا اَدْراکُمْ بِهِ! فَقَدْ لَبِثْتُ فیکُمْ عُمراً مِنْ قَبْلِهِ، اَفَلا تَعْقِلُونَ؟!﴾ [آیهٔ ١٦، سورهٔ ۱۰ – یونس]

چه بسیار اخبار گذشتگان و تاریخ زندگانی پیشینیان که قرآن بـه بـهترین وجـهی

۱- خداوند در آیهٔ ۳۰ می‌فرماید: بر آتش دوزخ ۱۹ فرشته موکلند. و بعد، در آیـهٔ ۳۱ مـی‌فرماید: ... و تعداد آنان را ۱۹ قرار ندادیم مگر برای آنکه بازیچه‌ای برای کافران باشد؛ اهل کتاب حقانیت پیغمبر اسلام و قرآن را باور کنند؛ ایمان مسلمانان افزوده گردد؛ و ... این رابطه که چگونه می‌تواند عدد ۱۹ این تأثیرات را داشته باشد یکهزار و چهارصد سال مجهول مانده بود، تا آنکه **دکتر رشاد خلیفه** برای نخستین‌بار به این نکته توجه کرد که نخستین آیهٔ قرآن و نخستین سخن خداوند که قرآن با آن آغاز می‌گردد ﴿بسم الله الرحمن الرحیم﴾ است که دارای ۱۹ حرف است، و بدنبال آن کشف کرد که عدد ۱۹ محور نظم ریاضی شگفت‌انگیز حاکم بر کاربرد حروف و کلمات در قرآن است، و نتیجهٔ قسمتی از این تحقیقات کامپیوتری را بضمیمهٔ جلد اول ترجمهٔ ۱۲ جلدی قرآن که بزبان انگلیسی تألیف می‌کرد، بچاپ رسانید – م.

۲- در عصر جاهلیت، شِعریٰ را الههٔ شعر و مرّیخ را الههٔ جنگ می‌دانسته‌اند، و معتقد بوده‌اند که شاعران برای سرودن اشعارشان در زمینهٔ عشق و عاشقی از ستارهٔ شِعریٰ و در زمینهٔ رجز خوانی و حماسه سرایی از ستارهٔ مرّیخ الهام می‌گیرند! – م.

بازگوی کرده است! چنانکه در آیهٔ ۳، سورهٔ ۱۲ (یوسف) می‌خوانیم: ﴿نَحنُ نَقُصُّ علیکَ اَحسنَ القَصَص﴾ و اشتباهاتی را که بهنگام تحریف کتابهای آسمانی پیشین در بیان داستانها بوجود آمده بود، تصحیح کرد، و داستانهایی را که مقام عصمت انبیای الهی را آماج تهمتهای ناروا قرار داده بود، قاطعانه تکذیب کرد، و شهرتهای تاریخی غلط و دروغین را رسوا ساخت، و محمّد را بعنوان تماشاگر همهٔ این صحنه‌ها و حادثه‌های تاریخی معرفی کرد. گویی آنحضرت در تمام این دورانها و در میان همهٔ این مردمان در قرون و اعصار مختلف می‌زیسته است، و حوادث را یکایک مشاهده و ثبت و ضبط می‌کرده است:

- پس از آنکه در قرآن داستان حضرت نوح را بیان می‌فرماید، خطاب به پیامبر گرامی اسلام می‌گوید:

﴿تِلْکَ مِنْ اَنْباءِ الْغَیْبِ نُوحِیها اِلَیْکَ: ما کُنْتَ تَعْلَمُها اَنْتَ وَ لا قَومُکَ مِنْ قَبْلِ هذا، فَاصْبِرِ اِنَّ الْعاقِبَةَ لِلمُتَّقینِ﴾. [آیهٔ ۴۹، سورهٔ ۱۱ (هود)]

- بدنبال تفصیلی که از داستان اقامت حضرت موسی در شهر مدین و رفتن آنحضرت به کوه طور می‌آورد، می‌فرماید:

﴿وَ ما کُنْتَ بِجانِبِ الْغَرْبِیِّ اِذْقَضَیْنا اِلیٰ مُوسَی الْاَمْرَ وَ ما کُنْتَ مِنَ الشّاهِدین * وَلٰکِنّا اَنْشَأنا قُروناً فَتَطاوَلَ عَلَیْهِمُ الْعُمُرُ؛ وَ ما کُنْتَ ثاوِیاً فِی اَهْلِ مَدْیَنَ تَتْلُو عَلَیْهِمْ آیاتِنا، وَلٰکِنّا کُنّا مُرْسِلِینَ﴾. [آیهٔ ۴۴ و ۴۵، سورهٔ ۲۸ (قصص)]

- زایمان حضرت مریم و بدنیا آمدن عیسی و کفالت حضرت زکریا را از مریم بیان می‌فرماید و پس از آن می‌گوید:

﴿ذٰلِکَ مِنْ اَنْباءِ الْغَیْبِ نُوحیهِ اِلَیْکَ؛ وَ ما کُنْتَ لَدَیْهِم اِذ یُلْقُونَ اَقلامَهُمْ اَیُّهُمْ یَکْفُلُ مَرْیَمَ؟ وَ ما کُنْتَ لَدَیْهِمْ اِذ یَخْتَصِمُونَ﴾. [آیهٔ ۴۴، سورهٔ ۳ (آل عمران)]

- و نیز، در آخر سورهٔ یوسف، پس از آنکه بتفصیل «**داستان یوسف و برادرانش**» را در قرآن بیان می‌کند، در آیه ۱۰۲، سورهٔ ۱۲ (یوسف) می‌فرماید:

﴿ذٰلِکَ مِنْ اَنْباءِ الْغَیْبِ نُوحیهِ اِلَیْکَ! وَ ما کُنْتَ لَدَیْهِمْ اِذْاَجْمَعُوا اَمْرَهُمْ وَ هُمْ

یمکرون﴾.

چه بسیار خبرهای غیبی از آینده که قرآن از آنها پرده‌برداری کرد، و عیناً در زندگی مشرکان و مخالفان اسلام تحقق پیدا کرد، و آنان با دو چشمان خودشان دیدند:

- مگر نبود که وقتی اهل مکه زندگی را بر پیغمبر اکرم ﷺ بسیار سخت گرفتند، **آنحضرت آنان را نفرین فرمود**، و از خداوند خواست که اهل مکه را مانند اهل مصر در زمان حضرت یوسف دچار قحطی گرداند؛ و آنچنان خشکسالی شد که مردم از شدت گرسنگی استخوان حیوانات را خوردند؛ و آنچنان در تب و تاب گرسنگی می‌سوختند که هرگاه سر بسوی آسمان بلند می‌کردند چنین بنظرشان می‌آمد که دود غلیظی آسمان را فراگرفته است؟![1] خداوند در آیهٔ ۱۰ و ۱۱، سورهٔ ۴۴ (دخان) همین ماجرا را بازگو می‌کند:

﴿فَارْتَقِبْ یَومَ تَاتِی السَّماءُ بِدُخانٍ مُبِینٍ * یَغْشَی النّاسَ! هذا عَذابٌ اَلیِمٌ﴾[2]

- یا، پیروزی امپراطوری روم بر شاهنشاهی ایران پس از شکست خوردن رومیان از ایرانیان، همانطور که خداوند فرموده بود، در طی چند سال و با فاصلهٔ کمی روی نداد؟! خداوند، پیش از آنکه اثری از آثار شکست رومیان نمودار شده باشد، این آیات را بر پیغمبر اکرم ﷺ نازل فرمود، و آیندهٔ جنگ ایران و روم را برای مسلمانان دقیقاً ترسیم کرد:

﴿الف. لام. میم * غُلِبَتِ الرُّومُ * وَ هُمْ مِنْ بَعْدِ غَلَبِهِمْ سَیَغْلِبُونَ * فِی بِضْعِ سِنِینَ﴾.

[آیات ۱ تا ۳، سورهٔ ۳۰ (روم)]

- یا، شکست غیرمترقبه‌ای که بر نیروهای مشرکان در جنگ بدر، یکسال و نیم پس از هجرت پیغمبر اکرم به مدینه وارد آمد، و تحقق خبر غیبی قرآن در آیهٔ ۴۵، سورهٔ ۵۴ (قمر) بود که خداوند فرموده بود:

۱- صحیح بخاری از ابن مسعود. ج ۶، ص ۱۱۴.

۲- به این روایت که مشتمل بر نفرین کردن حضرت رسول اکرم ﷺ دربارهٔ مشرکان مکه است، باید بدیدهٔ تردید نگریست. استشهاد به این آیات قرآنی نیز ضعف حدیث را جبران نمی‌کند، زیرا، سیاق آیات اجازه نمی‌دهد که بر چنین حادثه‌ای تطبیق داده شوند - م.

﴿سَيُهْزَمُ الْجَمْعُ وَ يُوَلُّونَ الدُّبُرَ﴾[1].

- این جماعت شکست خواهند خورد و پشت به میدان جنگ، راه فرار پیش خواهند گرفت!

این آیه در مکه نازل شد و در شرایطی که بهیچوجه امکان رویارویی صفوف مسلمانان و مشرکان در میدان نبرد به ذهن کسی نمی‌رسید.

- یا، مگر وعده‌ای که خداوند در سال ششم هجرت در محل **حدیبیه** به مسلمانان داده بود، تخلف گردید؟! خداوند به مسلمانان وعده داد که به مسجدالحرام وارد خواهند شد، و ترس و وحشت مسلمانان از مشرکان مکه جای خود را به آرامش و امن و امان خواهد داد، و مسلمانان مناسک حج را انجام خواهند داد، و آنگاه سرهایشان را بنشانهٔ اتمام مراسم حج خواهند تراشید و «تقصیر» خواهند کرد:

﴿لَقد صدق اللهُ رسولَهُ الرُّؤيا بِالحقِّ لَتدخلُنَّ المسجدَالحرامَ إن شاءَ اللهُ آمنينَ مُحلِّقينَ رُؤُسكم و مُقصِّرينَ لاتَخافون!﴾

و همهٔ این موارد یک به یک تحقق پیدا کرد.

- شاید رویدادی از این شگفت انگیزتر را تاریخ ثبت نکرده باشد: در شرایطی که دژخیمانی تشنه بخون آنحضرت، او را از اطراف در میان گرفته‌اند، و هر لحظه ممکنست از جلو و عقب و راست و چپ بر او یورش برند، یا شبیخون بزنند، و او را از پای درآورند، خداوند، حفظ جان و حیثیت او را تضمین می‌فرماید، و پیغمبر اکرم آنچنان به عنایت و حمایت خداوندی یقین پیدا می‌کند که نگهبانانش را روانه می‌کند!

در شأن نزول آیهٔ ٦٧ سورهٔ ۵ (مائده) آمده است که وقتی خداوند این آیه را بر پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم نازل فرمود:

﴿يا أَيُّهَا الرَّسُولُ! بَلِّغْ ما أُنْزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ، وَ إِنْ لَمْ تَفْعَلْ فَما بَلَّغْتَ رِسالَتَهُ! وَاللّهُ يَعْصِمُكَ مِنَ النّاسِ﴾.

آنحضرت سر از خیمه بیرون کرد و به چند تن از صحابه که بر در خیمهٔ او نگهبانی

۱- مقایسه کنید با: صحیح بخاری، ج ٦، ص ۱۴۵.

می‌دادند، فرمود:

﴿یا ایُّها الناس! اِنصرِفوا فقد عَصَمِنیَ الله!﴾

- ای مردم! باز گردید و به دنبال کار خویش بروید! که خداوند نگهبانی مرا ضمانت فرمود![1].

- در روز جنگ احد می‌بینیم پیغمبر اکرم از همهٔ مسلمانان دیگر به دشمن نزدیکتر است، و مرگ از بند نعلین به آنحضرت نزدیکتر! حضرت علی ماجرا را این چنین بازگو می‌کند:

﴿کنا اذا حَمِیَ الوَطیسُ، اِحْتَمَیْنا بِرسولِ الله؛ فما یکونُ احدٌ اقربَ الَی العُدوِّ مِنهُ﴾.

- هرگاه جنگ بشدت مقلوبه می‌شد، شخص رسول اکرم ﷺ میان ما و دشمن سپر می‌گردید! زیرا، هیچکس از آنحضرت به دشمن نزدیکتر نبود!

- در نبرد حُنَین همچنانکه سوار بر استر خویش است بسمت صفوف دشمنان کینه‌توز می‌تازد، و هنگامی که رویاروی مشرکان قرار می‌گیرد و او را محاصره می‌کنند، نه تنها نمی‌گریزد، بلکه از استر پیاده می‌شود، و گویی پیکرش را آماج تیر و نیزهٔ دشمن قرار می‌دهد، و می‌فرماید:

﴿اَنَا النَّبِیُّ لاکَذِبْ * اَنَا ابْنُ عَبدِالْمُطَّلِب﴾.

- منم پیامبر خداوند و دروغگوی نیستم! منم پسر عبدالمطلب![2].

در نبرد ذات الرّقاع، پیغمبر اکرم ﷺ زیر سایهٔ درختی از مرکبش بزیر می‌آید، و شمشیرش را به آن درخت می‌آویزد، تا اندکی بیاساید. مردی از مشرکان خود را به آن درخت می‌رساند، و شمشیر را برمی‌گیرد، و برهنه می‌سازد، و به پیغمبر اکرم ﷺ

۱- برهان. ۱ ر ۱۹۸.

۲- در صحیح بخاری و صحیح مسلم آمده است. مقایسه کنید با: تفسیر طبری. ج ۱۰، ص ۷۳. بسیاری از علمای اسلامی انتساب این شعر را به حضرت رسول اکرم ﷺ نپذیرفته‌اند. بدلیل آنکه خداوند در آیهٔ ۶۹، سورهٔ ۳۶ (یاسین) می‌فرماید: ﴿و ما علمناه الشعر و ما ینبغی له ...﴾ و نیز بدلیل اینکه یکی از خطوط اصلی مبارزهٔ پیغمبر اسلام با فرهنگ جاهلی محکوم کردن مفاخرات نژادی و غیره بوده است. آنوقت چگونه امکان دارد، پیامبر اکرم چنین سخنی را آنهم بصورت شعر - که خداوند می‌فرماید: «ما به او شعر یاد نداده‌ایم و سزاوار او هم نیست که شاعری کند» - فرموده باشد؟! - م.

می‌گوید: از من می‌ترسی؟ می‌فرماید: نه! آن مرد می‌گوید:
﴿مٰا یَمْنَعک مِنّي؟!﴾
- مگر پشتیبانت کیست؟! آنحضرت پاسخ می‌دهد:
﴿اللهُ یمنعُنی مِنک! ضَعِ السَیف!﴾
- خداوند مرا از شر تو نگاه می‌دارد! شمشیر را بر زمین بگذار!
آن مرد تعادل خویش را از دست می‌دهد، و ناگزیر، شمشیر را بر زمین می‌گذارد![1] بعضی روایات می‌افزایند که آن مرد مشرک فوراً اسلام آورد.

کسی که با قاطعیت، اخبار غیبی را بازگو می‌کند، از دو حال خارج نیست: یا گزافه‌گوی یاوه سرای است و یا مرد خدای اهل یقین. کیست که بتواند ادعا کند که ویژگیهای یاوه سرایان و خصوصیات دروغ پردازان را در وجود پیغمبر اکرم ﷺ مشاهده کرده است؟! بنابراین، جز این نمی‌توان گفت که وی راستگوی و امین است، و از جانب خداوند و از روی یقین سخن می‌گوید.

آخرین تلاش اعراب، برای یافتن فرستندهٔ وحی، این بود که گروهی از اعراب به این فرضیه پناهنده شدند که چطور است بگوییم: محمّد آیات قرآن را نزد دیگری فرا می‌گیرد؟! مبنای این فرضیه آن بود که می‌کوشیدند سرچشمهٔ وحی را بیرون از شخصیت والای پیغمبر بزرگوار اسلام جستجو کنند. چه کنند؟ بگویند محمّد نزد چه کسی درس می‌خواند؟ اعراب که همه بیسوادند! بیسواد که نمی‌تواند درس بدهد؟! فکرشان به جایی نمی‌رسید. تا آنکه روزی دیدند مثل اینکه باید معلم محمّد را شناخته باشند؟ خوب؟ چه کسی می‌تواند معلم کبیر و مرجع علمی بزرگ محمّد باشد؟ یک جوان رومی مسیحی که شغلش آهنگری است و شمشیر می‌سازد! این جوان با آنکه عامی است و اهل علم نیست، ولی پیوسته در اوقات فراغتش سرگرم نوشتن و خواندن است. شاید هم فقط می‌تواند الفاظ کتاب را طوطی‌وار بخواند، و معانیش را حدس بزند؛ و نوشتنش هم در حد همین خواندن است. جالب اینست که پیغمبر اسلام گاه و بیگاه بر در دکان آهنگری

۱- صحیح مسلم از جابر. ج ۱۵، ص ۴۴.

او می‌آید، و به تماشای شمشیر ساختن او می‌ایستد. چه فرصت خوبی است! این فرصت طلایی را نباید از دست داد! اعراب بیسواد آمدند و گفتند یافتیم! یافتیم! اینست آن کسی که آن درسها را به محمّد می‌دهد!

﴿اِنّما یُعلّمُهُ بَشَر!﴾

- ما فهمیده‌ایم که یکنفر هست که محمّد را درس می‌دهد!

آری، فرصت بسیار جالبی بود! ولی از این طرف هم، فرصت بسیار جالبی برای نهاد آگاه قرآن بود که بلافاصله کاخ سر به فلک کشیدهٔ تخیلات و تصورات بی‌پایه و اساس آنان را با یک کلمه فرو ریزد؛ با یک ضربت غیرمنتظره! و با یک پاسخ کوبنده:

﴿لِسانُ الَّذینَ یُلْحِدُونَ اِلَیْهِ اَعْجَمِیٌّ وَ هذالِسانٌ عَرَبِیٌّ مُبینٌ!﴾ [1] [آیهٔ ۱۰۳، سورهٔ ۱٦(نحل)]

حالا دیگر چه کنند؟ این هم نشد! نتوانستند معلمی برای محمّد پیدا کنند! آمدند ادعا کردند که محمّد یک معلم ناشناس دارد که اساطیر پیشینیان را برای او دیکته می‌کند:

﴿وَ قالُوا: اَساطِیرُ الْاَوَّلینَ اکْتَتَبَها فَهِیَ تُمْلیٰ عَلَیْهِ بُکرَةً وَ اَصیلاً!﴾

[آیهٔ ۵، سورهٔ ۲۵ - فرقان][2]

۱- دقّت در متن آیه نشان می‌دهد که خداوند می‌خواهد بفرماید: درست است قرآن بزبان عربی است، ولی به زبان عربی مبین، زبان عربی بخصوص، زبان عربی ویژه، زبان عربی ممتاز! همچنین، می‌فرماید: ﴿و هذا لسان عربی مبین﴾ این (قرآن) زبان عربی ممتاز است! نمی‌فرماید: این (قرآن) بزبان عربی است، بلکه می‌فرماید: این خودش زبان عربی ویژه و ممتاز است. چنانکه اگر گروهی از متخصصان رشته‌های مختلف دست بکار تحقیق شوند، خواهند توانست **زبان قرآن** را بعنوان یک زبان بین‌المللی کارآمد سازند و دست‌کم آنرا زبان یگانهٔ کشورهای اسلامی قرار دهند. علت اینکه تاکنون محققان از این دیدگاه به قرآن ننگریسته‌اند، یک اشتباه ساده بوده است، عبارت از اینکه تصور کرده‌اند سه کلمهٔ ﴿لسان عربی مبین﴾ در این آیات دارای الف و لام تعریف هستند، و پنداشته‌اند که خداوند زبان عربی را در مقام مقایسه با زبانهای دیگر ستوده است! - م.

۲- استاد محمّد عزّت دروزه گوید: «این آیه نمی‌خواهد فقط یک ادعای گزاف را از اعراب معاصر پیغمبر نقل کند، بلکه گزارشگر این واقعیت است که آیات و سوره‌های قرآن همانگونه که بتدریج نازل می‌شده‌اند، بتدریج نیز تدوین می‌شده‌اند و همین موضوع بهانه بدست مشرکان داده است تا بگویند: وی آنچه را «قرآن» می‌نامد، از روی کتابها و افسانه‌های پیشینیان که صبح و شام برای او املا می‌کنند رونویس کرده است!» (تاریخ قرآن. چاپ دوم. ص ۸۷ و ۸۸) - م.

و با این ترتیب، اعراب جاهلی با این ادّعا در برابر پیغمبر اسلام، برنامهٔ مبارزهٔ دشمنان دانشمند و دانشگاه دیده و تحصیلکردهٔ پیامبر اسلام را نیز طرح ریزی کردند، که بعدها آمدند و - زیر پوشش خاورشناسی و استشراق و دیگر عناوین - خواستند این معلم ناشناس راکه حقایق و معارف دینی و فلسفهٔ تاریخ را به پیغمبر اسلام یاد داده است و برای او دیکته کرده است و او نوشته است و برای مردم بازخوانده است، سرشناس سازند. عده‌ای از اینان گفتند: این معلم ناشناس که اعراب می‌گفتند، راهبی مسیحی بود بنام **بحیرا** از پیروان مکتب توحیدی **آریوس** که پیغمبر اسلام در سن کودکی در بازار بُصریٰ در شهر شام، در سفری که بهمراه عمویش **ابوطالب** به تجارت رفته بود، با او ملاقات کرده است. عده‌ای دیگر گفتند: این معلم ناشناس، **ورقة بن نوفل** آن دانشمند مسیحی است که از بستگان سیده خدیجه بوده است و پس از نخستین مرتبهٔ نزول وحی، آنحضرت با او دیدار کرده است.

دربارهٔ ملاقات پیغمبر اسلام با این دو مرد مسیحی، نهایت مطلبی که تاریخ ثبت کرده است اینست که حضرت محمّد با بحیرای راهب فقط یکبار در سن ۹ سالگی - و بروایتی در سن ۱۲ سالگی - ملاقات کرده است، و در این دیدار، همراه عمویش **ابوطالب** بوده است، و بحیرا به ابوطالب گفته است: این برادرزاده‌ات در آینده به مقام والایی خواهد رسید. با دومی هم فقط یکبار در آغاز بعثت ملاقات کرد. وقتی که مشاهداتش را در غار حراء برای همسرش خدیجه بازگو فرمود، بنابه پیشنهاد او با هم به نزد ورقه رفتند. ورقه پیر مرد فرتوت و نابینایی بود. خدیجه گفت: پسر عمو! ببین برادرزاده‌ات چه می‌گوید. ورقه گفت: برادرزاده! بگو ببینم چه می‌بینی؟ رسول خدا آنچه راکه در غار حراء دیده بود برای ورقه بازگو کرد. ورقه گفت: این همان فرشتهٔ وحی الهی است که از جانب خداوند بر حضرت موسی نازل می‌گردید! و چند لحظه بعد، ورقه از دنیا رفت[1].

برای ردّ این دو فرضیهٔ بی‌اساس کافیست بیاد بیاوریم که پیامبر اکرم نه با بحیرای

۱- صحیح بخاری. بدءالوحی. ج ۱، ص ۷.

راهب و نه با ورقة بن نوفل، ملاقات سرّی و پنهانی نداشته است، و در هر دو ملاقات، همراه داشته است. در ملاقات با بحیرا، ابوطالب، و در مقالات با ورقة بن نوفل همسرش خدیجه نیز حضور داشته‌اند. وانگهی چگونه می‌خواهند بگویند که حضرت محمّد در این دو ملاقات کوتاه آنهمه علوم غیبی و معلومات تاریخی را فراگرفته است؟!

ملاحظه می‌فرمایید که نیازی نیست که خود را بزحمت بیاندازیم و به گزافه‌گویی‌های بعضی خاورشناسان[1] در این رابطه که افسانهٔ فراوانی و کثرت یهودیان و مسیحیان را در شهر مکه مطرح می‌کنند، پاسخ بدهیم. گروهی از خاورشناسان محقق و اهل انصاف پاسخ این یاوه‌سرایان را داده‌اند و تأکید کرده‌اند بر اینکه در جایی که سند تاریخی معتبری حاکی از وجود روابط بین محمّد و علمای یهود و راهبان مسیحی در دست نداریم، اصرار ورزیدن بر این افسانهٔ بی‌اساس، جز حماقت چیز دیگری نیست!

سست‌ترین نظریه‌ای که در این رابطه از سوی دشمنان قسم خوردهٔ اسلام و بعضی خاورشناسان شکاک لجاجت‌پیشه عنوان می‌شود، اینست که سرچشمهٔ وحی محمّدی را در کاروانهای تجارتی که هر زمستان و تابستان میان مکه و شام آمد و شد داشت جستجو می‌کنند، و چنین می‌پندارند که این کاروانیان سرگذشتهای امتهای پیشین و افسانه‌های مردم روزگاران گذشته را فرا می‌گرفته‌اند. محمّد نیز از جمله پیشه‌وران و بازرگانانی بوده است که با این کاروانها به سفر شام می‌رفته است! اینان از خود نپرسیده‌اند که از چه زمانی بازرگانان عرب به ملاقات با دانشمندان و همنشینی با مردان دین و عرفان علاقمند شده‌اند؟![2] از این گذشته، حضرت محمّد فقط دو بار برای تجارت به شام سفر کرد: یکبار در سن کودکی بهمراه عمویش **ابوطالب**، و بار دیگر در سن جوانی بهمراه **میسره** غلام خدیجه. در این دو سفر کوتاه حضرت محمّد فقط از شهر بُصریٰ عبور کرده است. آیا واقعاً کسانی که این سخنان را می‌گویند عاقلند؟! اگر عاقلند عقلشان کجا رفته است؟! چرا مانند دیوانگان و نابخردان سخن می‌گویند؟!

۱- امثال Alfred Guillaume در کتاب Islam - م.

۲- الوحی المحمّدی، ص ۸۶.

آری، اینک که مطلب مانند روز روشن است، و هر کس دیدگانش را باز کند می‌تواند بفهمد، قرآن چاره‌ای ندارد جز آنکه همهٔ این خواب و خیالهای آشفته را نابخردانه توصیف کند و با لحنی قاطع و کوبنده بگوید:

﴿وَ ما كانَ هَذا الْقُرْآنُ اَنْ يُفْتَرىٰ مِن دُونِ اللّهِ! وَلكِن تَصْديقَ الَّذي بَيْنَ يَدَيْهِ، وَ تَفْصِيلَ الْكِتابِ؛ لارَيْبِ فيهِ؛ مِنْ رَبِّ الْعالَمِينَ!﴾ [آیهٔ ۳۷، سورهٔ ۱۰ (یونس)]



اما، ببینیم چه شد که بعضی از عرب‌زبانان مصدر وحی محمّدی را تخیلات شاعرانه و ظرافتهای ادیبانه توصیف کردند؟ این سخنان که در رابطه با حضرت رسول اکرم ﷺ اتهامات ناروایی بحساب می‌آمد، از آنجا پدیدار شد که اعراب دیدند آیات قرآن با تصویرهای زنده و مناظر گویایی که ترسیم می‌کند، و تعبیرات الهامبخش و دلنشین که فراهم می‌آورد، و قطع و وصل‌ها و سجع و قافیه‌های منظم و دل‌انگیزی که بکار می‌گیرد، و لحن گیرنده و جذاب و روح‌انگیزی که دارد، جسم و جان و ذهن و روانشان را به بازی می‌گیرد، و عنان اختیار از کفشان می‌رباید. چه کنند؟ نامش را چه بگذارند؟ گفتند: این هم شاعری است مانند دیگر شاعران! و دیری نمی‌گذرد که از شور و نشاط می‌افتد، و نامش نیز از سر زبانها می‌افتد! [آیهٔ ۳۰، سورهٔ ۵۲ (طور)].

تردیدی نیست در اینکه فصحای عرب خوب می‌فهمیدند که قرآن کجا و شعر کجا؟! خوب می‌دانستند که اسلوب قرآن هر بیان دیگری را تحت‌الشعاع خویش قرار می‌دهد؛ و هیچ سبک بیان دیگری نمی‌تواند روی دست قرآن بلند بشود؛ و این سخنان نمی‌تواند سخن بشر باشد. یکی از همین سخن شناسان عرب بود که گفت:

﴿اِنَّ لهُ لَحَلاوةً، و اِنّ عليه لَطَلاوةً، و اِنَّ اَعلاهُ لَمُغدِق، و اِنَّ اَسفلَه لَمُثمِر، و ماهُو بِقولِ بَشر!﴾

- سخنانش عجیب شیرینی و لطافتی دارد! چقدر دلنشین و روح‌انگیز است! بالایش پرشکوفه است و پایینش پر بار! نه! این سخنان نمی‌تواند سخن بشر باشد!... از آنطرف، قرآن پیوسته آنان را به آوردن همانند قرآن فرا می‌خواند، و همواره در میدان

فصاحت و بلاغت هماورد می‌طلبید؛ تا بالاخره فصحا و بلغای عرب را به هزیمت واداشت و کار به جایی رسید که درمانی برای درد طاقت‌فرسایی که از به زانو درآمدن در برابر قرآن وجودشان را فراگرفته بود نیافتند، جز آنکه گویند: یا شعر است و یا اگر شعر نباشد جادوی بسیار پیچیده‌ای است! (سحر مبین).

ابتدا خداوند سبحان سخن‌سنجان عرب را دعوت کرد که همانند قرآن کریم را فراهم آورند. قرآنی که سراسر سخن خداوند است، و سخنی از سخنان خداوند راست‌تر و درست‌تر نیست. در [سورهٔ طور، آیهٔ ۳۳ و ۳۴] می‌خوانیم:

﴿اَمْ یَقُولُونَ: تَقَوَّلَهُ؟! بَلْ، لایُؤمِنُونَ! * فَلْیَاتُوا بِحَدیثٍ مِثْلِهِ اِنْ کانُوا صادِقینَ!﴾

بعد، به آنان تخفیف داد و از آنان خواست که بجای آنکه قرآنی راستین همانند قرآن بیاورند، که کوچکترین ناهمخوانی با حقایق جهان نداشته باشد، ده سوره همانند سوره‌های قرآن بیاورند؛ اگر سراپا دروغ هم باشد اشکالی ندارد! اصل و سندی هم نداشته باشد اشکالی ندارد! در [سورهٔ هود، آیهٔ ۱۳ و ۱۴]، می‌خوانیم:

﴿اَمْ یَقُولُونَ: افْتَراهَ؟! قِلْ: فَاْتُوا بِعَشَرِ سُوَرٍ مِثْلِهِ مُفْتَرِیاتٍ! وَادْعُوا مَنِ اسْتَطَعْتُمْ مِنْ دُونِ اللّهِ، اِنْ کُنْتُمْ صادِقینَ! * فَاِنْ لَمْ یَستَجیبُوا لَکُمْ فَاعْلَمُوا اَنَّما اُنْزِلَ بِعِلْمِ اللّهِ وَ اَنْ لااِلٰهَ اِلاّ هُوَ. فَهَلْ اَنْتُمْ مُسْلِمُونَ؟!﴾

وقتی نتوانستند حتّی ۱۰ سوره اگر چه دروغ‌های ساخته و پرداخته و بهم بافتهٔ خودشان باشد، بیاورند، و به ناتوانی خودشان اقرار کردند، باز هم خداوند تخفیف داد و از آنان خواست که دست کم یک سوره همانند سوره‌های قرآن بیاورند. در سورهٔ بقره، آیهٔ ۲۳ و ۲۴[۱] می‌خوانیم:

﴿وَ اِنْ کُنْتُمْ فی رَیْبٍ مِمّا نَزَّلنا عَلیٰ عَبْدِنا فَاتُوا بِسُورَةٍ مِنْ مِثْلِهِ وَ ادْعُوا شُهَداءَکُمْ مِنْ دُونِ اللّهِ اِنْ کُنْتُمْ صادِقینَ * فَاِنْ لَمْ تَفعَلُوا - وَ لَن تَفْعَلُوا - فَاتَّقُوا النّارَ الَّتی وَقُودُهَا النّاسُ وَ

۱- جایگاه این سه آیه در قرآن مجید، شایان دقّت بیشتری است: در [سورهٔ هود، آیهٔ ۱۳ و ۱۴]؛ در [سورهٔ بقره، آیهٔ ۲۳ و ۲۴]؛ در [سورهٔ طور، آیهٔ ۳۳ و ۳۴] اولاً، در سه سوره که این مسئله مطرح شده است در هر سوره در دو آیه مطرح شده است. ثانیاً، شمارهٔ این سه فقرهٔ دو آیه‌ای دقیقاً به فاصلهٔ ۱۰ از یکدیگر هستند - م.

الحِجارَةُ! اُعِدَّت لِلْكافِرينَ﴾.

وقتی کار به اینجا رسید، و اعراب جاهلی که کانون فصاحت و بلاغت بودند، به عجز و ناتوانی خویش از آوردن حتّی همانند یک سورهٔ قرآن اقرار کردند، صدای قرآن در آفاق طنین افکند، و همهٔ جوامع بشری را در سراسر جهان، از کران تا کران تاریخ بشریت به هماوردی فرا خواند، و با قاطعیت و یقین غیرقابل توصیفی ندا در داد:

﴿قُلْ: لَئِنِ اجْتَمَعَتِ الْاِنْسِ وَالْجِنُّ عَلیٰ اَنْ یَاتُوا بِمِثْلِ هذَا الْقُرآنِ لایاْتُونَ بِمِثْلِهِ وَ لَوْ کانَ بَعْضُهُمْ لِبَعضٍ ظَهیراً﴾. [آیهٔ ۸۸، سورهٔ ۱۷ (بنی‌اسرائیل)][1].

بنابراین، قرآن با همین اسلوب اعجاز آفرین و جادوگرش در همان اوان نزول آیاتش در مکه دل اعراب جاهلی را یکسره مجذوب خویش ساخته بود. مدتها پیش از آنکه قوانین اسلام در قالب آیات قرآنی بر پیغمبر اکرم ﷺ نازل شود؛ و مدتها پیش از آنکه قرآن خبرهای غیبی بدهد، و پس از اندک مدتی تحقق یابد؛ و مدتها پیش از آنکه جهان‌بینی اسلام و دیدگاه قرآن نسبت به جهان آفرینش و راز زندگی بشر، و گذشته و آیندهٔ انسان مطرح گردد. اگر معاصران نزول قرآن از این فرصت و آمادگی که در زمان ما وجود دارد، برخوردار بودند، و می‌توانستند ابعاد علمی و فلسفی قرآن را درک کنند، و فرهنگ و تمدنشان به سطحی رسیده بود که آنچنانکه امروزه تا حدودی از دست محافل علمی بشر برمی‌آید، دربارهٔ حقایق تاریخی به داوری بنشینند، مانند همهٔ محققان اهل انصاف، ناتوانی پیشرفت فرهنگ و تمدن و تجربیات دانش انسان و چرخیدن بسیار گردونهٔ زمان را نیز از بیرون راندن یک کلمهٔ قرآن از صحنه، باور می‌کردند، و به یقین درمی‌یافتند که تمام دانشهای بشری همواره حلقه بگوش آستان قرآن خواهند بود، و همهٔ علوم و معارف بشر، خواسته یا ناخواسته لباس خدمتگزاری

۱- البته، چه در زمان حیات پیغمبر اکرم ﷺ و چه پس از رحلت آنحضرت، کسانی به این فکر افتاده‌اند که همانند قرآن را ارائه بدهند، امّا نتیجه‌ای جز رسوایی نگرفته‌اند. چنانکه مسیلمه یک سورهٔ فیل ساخته بود: ﴿الفیل! ما الفیل! * و ما ادراک ما الفیل؟! * له ذَنَبٌ وَبیل * و خُرطومٌ طویل﴾. ترجمهٔ این سورهٔ فیل چنین است: آن فیل! چه فیلی؟! و تو چه می‌توانی دانست که آن فیل چگونه است؟! از برای اوست یک دم زُمخت و کُلُفت، و یک خرطوم دراز!! - م.

قرآن بتن خواهند داشت، و هر یک از این علوم، قدمی چند، انسان و انسانیت را در جهت کشف آیات خداوندی در آفاق و انفس بهمراه قرآن پیش خواهند برد. این خود قرآن است که می‌فرماید:

﴿سَنُرِيهِمْ آياتِنا فِي الْآفاقِ وَ فِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ! أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ؟!﴾ [آیهٔ ۵۳، سورهٔ ۴۱ (فصّلت)]



در این مبحث، بر آن بودیم که پدیدهٔ معجزآسای وحی قرآنی را با همان شیوهٔ رسا و شیوایی که قرآن به بیان آن پرداخته است، بررسی کنیم. از این رو، وحی را از زاویهٔ روانی مورد مطالعه قرار دادیم، و تفاوت سهمگینی را که میان آفریدگار و آفریدگان و سخنان آفریدگار و سخن آفریدگان وجود دارد، بخوبی نشان دادیم؛ و از پیچیده سخن گفتن و گفتگوهای بی‌ثمر پرهیز کردیم. هدف اساسی ما از این نوع بررسی آن بود که حقایق غیبی و مافوق طبیعی را از مقام والایی که دارند، تنزل ندهیم، و وحی - این شعور مرموز انسانی - را که پیامبران از آن برخوردارند، در ردیف تنویم مغناطیسی، و هیپنوتیسم، و ضبط صدا روی نوار و پخش مجدد آن یا انتقال از طریق تلفن و بی‌سیم قرار ندهیم! اعتقاد ما بر آن است که این نوع بررسی‌ها فایده‌ای ندارد، و ایمان به غیب از این راهها بدست نمی‌آید. امیدواریم توانسته باشیم به نتیجه‌ای که از ابتدای این مبحث در پی دستیابی به آن بودیم، برسیم، و خوانندهٔ گرامی توانسته باشد این معنا را درک کند که حضرت رسول اکرم ﷺ وحی الهی را با تمام حواس و مشاعرش دریافت می‌کرده است، و کاملاً نسبت به موقعیت خویش و رابطه‌اش با خداوند آگاه بوده است که «بنده» خدا و «رسول» او است.

فصل سوم

نزول تدریجی قرآن

اسرار نزول تدریجی

مشیّت حکیمانهٔ خداوندی بر آن تعلّق گرفته بود که فرشتهٔ وحی پیوسته با رسول خدا همراه و همراز باشد، و روز به روز آنحضرت از طریق وحی معارف نوینی را فرا گیرد، و دیدگاهها و رهنمودهای جدیدی دریافت دارد، تا لحظه به لحظه، آنحضرت را در راه رسالتش ثابت قدم‌تر گرداند، و بر اعتماد بنفس و آرامش قلب مبارکش بیفزاید، و وحی الهی همگام با زندگانی مسلمانان پیش رود، و بتواند پاسخگوی نیاز آنان باشد، و به تعلیم و تربیت، و اصلاح عادات آنان و جایگزین گردانیدن عادات و اخلاق اسلامی بجای آداب رسوم جاهلی در جامعهٔ نوپای اسلامی بپردازد، و پیش از آنکه زمینهٔ اجتماعی هر سفارش و هر قانونی فراهم گردد، دستورالعمل‌های اسلامی صادر نگردد. لازمهٔ این خصوصیاتی که خداوند سبحان برای وحی محمّدی مقرر داشته بود، آن بود که قرآن بصورت تدریجی، برحسب نیاز مسلمانان، پنج آیه، پنج آیه، یا ده آیه، ده آیه یا بیشتر و کمتر نازل گردد[1]. در حدیث صحیح آمده است که ۱۰ آیهٔ (۱۱ تا ۲۱) سورهٔ

۱- بعضی از محققان - بنابه مفاد روایات مختلف - فقط به نزول ۵ آیه ۵ آیه‌ای قرآن اشاره کرده‌اند، و منظور از نزول تدریجی قرآن را به این ترتیب، «آسان گردانیدن حفظ قرآن برای مسلمانان» ذکر کرده‌اند: بیهقی از خالدبن دینار روایت کرده است که ابوالعالیه گفت: «قرآن را ۵ آیه ۵ آیه فرا بگیرید که پیغمبر اسلام نیز ۵ آیه ۵ آیه از جبرئیل فرا می‌گرفته است». نزدیک به این مضمون، روایت دیگری است که ابن عساکر از

نور در رابطه با ماجرای «افک» در یک مرتبه نزول وحی نازل گردیده است[1]؛ و هم در حدیث صحیح آمده است که ۱۰ آیهٔ نخستین سورهٔ مؤمنون نیز یکمرتبه نازل شده است[2]؛ و نیز، در حدیث صحیح آمده است که جملهٔ ﴿غیر اولی الضرر﴾ با آنکه یک آیهٔ کامل نیست، بطور جداگانه در یکمرتبه نزول وحی نازل شده است[3]. و همچنین، عبارت ﴿و ان خفتم عیلة فسوف یغنیکم الله من فضله ان شاء. ان الله عزیز حکیم﴾[4] بدنبال قسمت اول آیه نازل نشده، و جداگانه نازل گردیده است[5].

به این ترتیب، قرآن، بخش بخش، و چند آیه چند آیه «نجوماً» و بصورت تدریجی نازل می‌گردید، تا پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله آیات قرآن را با فاصله و بخش بخش برای مردم بخواند، و صحابه قسمت به قسمت، آنرا بخوانند، و نزول تدریجی قرآن همچنان پا به پای پیشامدها و حوادث و مناسبتهای فردی و اجتماعی زندگی پیامبر و مسلمانان ادامه می‌یافت، و بنابر **صحیح‌ترین نظریهٔ تاریخی** - مبنی بر اینکه مدت اقامت پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله در مکه پیش از بعثت، ۱۳ سال بوده باشد - نزول تدریجی قرآن ۲۳ سال طول کشیده است. از **ابن‌عباس** روایت شده است که: رسول خدا در سن چهل سالگی مبعوث به رسالت گردید. ۱۳ سال در مکه اقامت داشت و پیوسته به او وحی می‌رسید. آنگاه، مأمور به هجرت گردید، و پس از ۱۰ سال اقامت در مدینه در سن ۶۳

طریق ابونضره نقل کرده است، و حتّی نسبت این روایت به حضرت علی هم داده می‌شود که: «خداوند همهٔ آیات قرآن را ۵ آیه ۵ آیه فرو فرستاده است، بجز سورهٔ انعام. و هر کس قرآن را ۵ آیه ۵ آیه حفظ کند، دیگر فراموش نخواهد کرد». امّا، سیوطی این قول اخیر را ازنظر سند ضعیف می‌داند و می‌گوید: «این روایت - اگر صحیح باشد - مفهومش اینست که در مواردی که فرشتهٔ وحی آیات بسیاری را برای آنحضرت می‌آورده است، ۵ آیه برای آنحضرت می‌خوانده است تا حفظ کند، و آنگاه ۵ آیهٔ دیگر، و بهمین ترتیب. نه اینکه هر دفعه فرود وحی منحصراً بر ۵ آیه بوده باشد». اتقان. ج ۱، ص ۷۳.

۱- در این آیات، خداوند بانو عایشه ام المؤمنین، صدّیقهٔ بنت الصدّیق را از آن تهمت بزرگ و ناروا تبرئه فرمود. داستان «افک» در کتابهای سیره و تفسیر شهرت فراوان دارد.

۲- ﴿قد افلح المؤمنون ... الذین یرثون الفردوس، هم فیها خالدون﴾.

۳- متن کامل قسمت اول آیه اینست: ﴿لا یستوی القاعدون من المؤمنین غیر اولی الضرر و المجاهدون فی سبیل الله ...﴾ [آیهٔ ۹۵، سورهٔ ۴ (نساء)].

۴- قسمت اول آیه اینست: ﴿یا ایها الذین آمنوا، انما المشرکون نجس فلایقربوا المسجد الحرام بعد عامهم هذا...﴾. [آیهٔ ۲۸، سورهٔ ۹ (توبه)].

۵- اتقان. ج ۱، ص ۷۳.

سالگی رحلت فرمود[۱].

گفتیم: صحیح‌ترین نظریهٔ تاریخی، زیرا، در اینجا اختلافی نیز وجود دارد. بعضی برآنند که مدت اقامت پیغمبر در مکه پس از بعثت ۱۰ سال، و بنابراین، مدت نزول تدریجی قرآن ۲۰ سال بوده است. بعضی دیگر برآنند که مدت اقامت آنحضرت در مکه پس از بعثت ۱۵ سال، و بنابراین، مدت نزول تدریجی قرآن ۲۵ سال بوده است. البته، در اینکه مدت اقامت پیغمبر گرامی اسلام در مدینه پس از هجرت، ۱۰ سال بوده است اختلافی نیست[۲].

آغاز نزول قرآن ـ چنانکه **شعبی**[۳] گفته است ـ در شب قدر بوده است، و از آن پس، آیات قرآن بخش بخش در روزها و ساعات مختلف زندگی پیغمبر اکرم ﷺ نازل می‌گردید[۴]. شعبی با این نظریه می‌خواهد مفاهیم این دو آیهٔ قرآن را با یکدیگر جمع کند که خداوند یکجا می‌فرماید:

﴿إِنَّا أَنزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةِ الْقَدْرِ﴾.

ـ ما آن را (قرآن را) در شب قدر نازل کردیم [آیهٔ ۱، سورهٔ ۹۷ (قدر)]

و در جای دیگر می‌فرماید:

﴿وَ قُرآناً فَرَقْنَاهُ لِتَقْرَأَهُ عَلَى النَّاسِ عَلَىٰ مُكْثٍ وَ نَزَّلْنَاهُ تَنْزِيلاً﴾. [آیهٔ ۱۰۶، سورهٔ ۱۷ (إسراء)]

ـ و قرآن را بخش بخش بر تو نازل می‌گردانیم تا آیات قرآن را با فاصله برای مردم بخوانی، و برآنیم که قرآن را بصورت تدریجی و در مراحل مختلف رسالت تو پی در پی بر تو نازل گردانیم!

۱- صحیح بخاری. ج ۴، ص ۵۷.

۲- مقایسه کنید: برهان. ج ۱، ص ۲۳۲؛ اتقان. ج ۱، ص ۶۸.

۳- عامربن شراحیل؛ کنیه‌اش ابوعمرو؛ بزرگترین استاد ابوحنیفه بوده است. وی بعنوان «امام» در حدیث و فقه زبانزد خاص و عام است. از علی بن ابیطالب، سعدبن وقاص، زیدبن ثابت، جابر بن عبدالله، و دیگران روایت کرده است. گفته‌اند، وی زمان پانصد نفر از صحابه را درک کرده است. اعمش وقتاده، و ابوالزناد و دیگران، از او روایت کرده‌اند. وی بسال ۱۰۹ هـ‌ق درگذشته است.

۴- برهان. ج ۱، ص ۲۲۸.

این نظریهٔ صحیحی است، و منافاتی با آن سخن خداوند که می‌فرماید: قرآن را در **لیلهٔ مبارکه** و در ماه رمضان نازل کرده‌ایم، ندارد. زیرا، مراد خداوند از اینکه در [آیهٔ ۳، سورهٔ ۴۴ (دخان)] می‌فرماید: ﴿اِنّا اَنْزَلْناهُ في لَيْلةٍ مبارَكةٍ﴾ و در [آیهٔ اول، سورهٔ ۹۷ (قدر)] می‌فرماید: ﴿اِنّا اَنْزَلْناهُ في لَيْلَةِ القدرِ﴾ و در [آیهٔ ۱۸۵، سورهٔ ۲ (بقره)] می‌فرماید:

﴿شَهْرُ رَمَضانَ الَّذي فيهِ الْقُرآنُ، هُدىً لِلّناسِ وَ بَيِّناتٍ منَ الْهُدىٰ وَ الْفُرْقانِ﴾.

آنست که خداوند فرو فرستادن وحی قرآن را بر پیغمبر گرامی اسلامی در لیلهٔ مبارکه یعنی شب قدر که یکی از شبهای ماه رمضان است، آغاز فرموده، و از آن پس همچنان نزول تدریجی قرآن همراه وقایع و حوادث دوران رسالت پیغمبر اکرم ادامه یافته است.

جمهور علمای اسلامی برآنند که قرآن سه نزول داشته است: نزول اول: به لوح محفوظ. نزول دوم: از لوح محفوظ به بیت العزة در آسمان اول. نزول سوم: نزول تدریجی از آسمان اول به قلب پیغمبر اکرم بمناسبت پیشامدها و برای پاسخگویی به نیازهای جامعهٔ اسلامی[1]. این قول را **زرکشی** در کتاب «البرهان فی علوم القرآن» (جلد یکم، صفحهٔ ۲۲۹) نقل کرده و آنرا قول اشهر و اصح دانسته و به اکثر علمای اسلامی نسبت داده است. **ابن حجر** نیز در کتاب «فتح الباری» این نظریه را آورده است و به آن عنوان «نظریهٔ قابل اعتماد» داده است. ولی، با وجود این، ما این نظریه را نمی‌پذیریم. زیرا - چنانکه در توضیح نظریهٔ شعبی بیان کردیم - با نص صریح آیات قرآن سر ناسازگاری دارد! و صحیح بودن سلسلهٔ سند و روایاتی که مبنای این نظریه هستند نیز به قابلیت اعتماد و قبول نظریهٔ مذکور کمکی نمی‌کند. مطلبی که این روایات و یا صاحبان این نظریهٔ مشهور عنوان می‌کنند، از امور غیبی است، و در اینگونه امور تواتر یقینی و عدم تعارض کتاب و سنت لازم است تا بتوانیم بر نظریه‌ای پافشاری کنیم. صحت و اعتبار سلسله سند - بتنهایی - کفایت نمی‌کند، و پذیرش نظریهٔ مزبور را لازم و واجب نمی‌گرداند. چه رسد به اینکه نص صریح قرآن برخلاف آن باشد! قرآن فقط و فقط نزول تدریجی و بخش

۱- ر.ک. اتقان. ج ۱، ص ٦٨.

بخش آیات قرآن را بارها مطرح کرده است. قرآن به ما می‌گوید که این نزول تدریجی قرآن برای مشرکان عرب که عادت داشته‌اند «قصیده»های شاعران را از اول تا به آخر یکجا بشنوند، و انتظار داشته‌اند که قرآن نیز مانند قصاید شاعران و یا مانند کتابهای آسمانی یهودیان و مسیحیان یکجا نازل گردد، مورد اعتراض بوده است. خداوند این اعتراض را همراه با پاسخ آن در سورهٔ فرقان، آیهٔ ۳۲ و ۳۳ آورده است:

﴿وَ قالَ الَّذینَ کَفَرُوا لَو لانُزِّلَ عَلَیْهِ الْقُرآنُ جُمْلَةً واحِدَةً؟ کَذلِکَ لِنُثَبِّتَ بِهِ فُؤادَکَ، وَرَتَّلْناهُ تَرتیلاً * وَ لا یَأتُونَکَ بِمَثَلٍ اِلاّ جِئناکَ بَالْحَقِ وَ اَحْسَنَ تَفْسیراً!﴾

- و کسانی که حقانیت تو و آسمانی بودن وحی قرآن را منکرند، گفتند: چرا قرآن بصورت یکپارچه بر او نازل نمی‌گردد؟! ما این چنین قرآن را بصورت تدریجی نازل می‌گردانیم تا فرشتهٔ وحی همواره همگام و همراز تو باشد و بدینوسیله اندیشهٔ تو را پیوسته استوار داریم. اینست که آیات قرآنی را پیاپی و با فاصله بر تو فرو می‌فرستیم. و هیچ نمونه‌ای را در برابر تو نمی‌نهند مگر آنکه ما آنچه حق است در آن رابطه برای تو بیان می‌داریم و به بهترین وجهی مطلب را بررسی می‌کنیم[1].

کسانی که می‌گویند: قرآن سه نزول داشته است؛ حکمت تعدد دفعات نزول قرآن را اینطور بیان داشته‌اند. می‌گویند: اینکه گفته شود قرآن چند نزول و محل نزول‌های متعدد و متفاوت داشته است، باعث می‌شود که شبهه‌ها و تردیدهایی که ممکنست در

۱- حدود ۷۷ آیهٔ قرآن از «انزال» (نزول یکپارچه) قرآن بر قلب مبارک پیغمبر اکرم سخن دارند، و با یک تحقیق قرآنی دربارهٔ «نزول قرآن» مفاهیم ذیل بروشنی بدست می‌آیند: ۱- قرآن دو نزول داشته است: یکپارچه و تدریجی؛ ۲- نزول یکپارچهٔ قرآن در شب هفدهم ماه رمضان صورت گرفته است، و نزول تدریجی قرآن در تمام مدت رسالت پیغمبر اکرم جریان داشته است؛ ۳- زمان بعثت پیغمبر اکرم، شب قدر، در ماه رمضان بوده است؛ ۴- ضرورت نزول یکپارچهٔ قرآن بخاطر آن بوده است که پیغمبر اکرم از همان آغاز کار، از یک آگاهی و دید کلی نسبت به تمام فراز و نشیب‌های دوران رسالتش برخوردار باشد؛ ۵- پیغمبر اسلام از جانب خداوند موظف بوده است که آیات قرآنی راکه بمناسبت وقایع و حوادث بطور پراکنده بر آنحضرت نازل می‌شده است با توجه به تمام قرآن برای مردم بیان کند، و قرآن را مطابق همان ترتیب خدایی و آسمانی آیات و سوره‌هایش مرتب گرداند و بصورت یک کتاب کامل درآورد، و لازمهٔ چنین کاری اطلاع و تسلط بر تمام قرآن بوده است. ٦- قرآن بیش از اندازه اصرار دارد که وجود یک نزول یکپارچه را برای قرآن مسجل گرداند، و نزول تدریجی قرآن را تکراری از نزول یکپارچهٔ قرآن بمنظور هماهنگی تعلیم معارف قرآن با زندگانی مسلمانان اعلام کند! - م.

رابطه با نزول قرآن بر پیغمبر اسلام وجود داشته باشد، از میان برود، و بر ایمان مسلمانان بیفزاید، و اعتمادشان را به آسمانی بودن این کتاب افزایش دهد. زیرا، وقتی یک مطلب در دفاتر و کتب متعددی نوشته شده باشد، و در بیش از یک دفتر و یک کتاب بتوان آنرا یافت، تردیدی در صحت آن رَوی نمی‌دهد و همه آنرا می‌پذیرند، و به آن اعتماد می‌کنند[۱].

این دانشمندان، فلسفه و اسرار هر یک از این سه نزول را جداگانه شرح می‌دهند، و وقتی به بیان فلسفهٔ نزول تدریجی می‌رسند، می‌گویند: «و اگر نبود اینکه حکمت خداوندی چنین ایجاب می‌کرده است که قرآن بر حسب وقایع و حوادث و در مراحل مختلف رسالت پیغمبر اسلام نازل گردد؛ قرآن نیز مانند دیگر کتابهای آسمانی پیشین یکجا بر زمین فرود می‌آمد. امّا، خداوند متعال قرآن را از این جهت ممتاز گردانید، و بمنظور بزرگداشت پیغمبر گرامی اسلام قرآن را یکبار بصورت یکپارچه، و بار دیگر، بصورت تدریجی نازل فرمود»[۲].

آنچه از دیدگاه ما بسیار جالب است، اینست که این دانشمندان با آنکه می‌دانسته‌اند فواید و نکاتی که در نزول تدریجی قرآن نهفته است بر همه کس آشکار است، اسرار نزول سوم قرآن (نزول تدریجی) را نیز با آب و تاب فراوان به توضیح و تفصیل نبشته‌اند. بنظر ما، این دانشمندان وقتی در مقام بررسی اسرار نزول‌های سه‌گانه قرآن برآمده‌اند، آن دو راز آشکار و فوق‌العاده با اهمیتی را که در آغاز بحث آوردیم - یعنی: همراهی و همرازی فرشتهٔ وحی با پیغمبر اسلام در طول مدت رسالت، و

۱- زرقانی: مناهل العرفان. ج ۱، ص ۳۹ و ۴۰. ابوشامه در کتاب «المرشد الوجیز» فلسفهٔ نزول نخستین قرآن را بصورت یکپارچه به آسمان اول چنین توضیح می‌دهد و می‌گوید: «فایدهٔ این نزول یکپارچهٔ قرآن به آسمان دنیا» آنست که از پیامبر صاحب این کتاب تجلیل بعمل می‌آید، و به ساکنان آسمان‌های هفتگانه اعلام می‌گردد که این آخرین کتاب آسمانی است که بر آخرین پیامبر خداوند و برای برترین امتهای جهان نازل می‌شود! - اتقان. ج ۱، ص ۴۶۹؛ برهان. ج ۱، ص ۲۳۰.

۲- اتقان. ج ۱، ص ٦۹ و ۷۰. سیوطی این قول را به ابوشامه نسبت می‌دهد که دنبالهٔ نظریهٔ ابوشامه است که در پاورقی قبلی آوردیم. زرکشی قسمتی از این نظریه را بدون آنکه به ابوشامه نسبت بدهد، نقل می‌کند (برهان. ج ۱، ص ۲۳۰).

پاسخگویی وحی قرآن به نیازهای مختلف مسلمانان و هماهنگی و هم رزمی آیات قرآن با مسلمانان در مراحل گوناگون تاریخ صدر اسلام - در نزول تدریجی قرآن دریافته‌اند، و برای آنکه جای سخنی برای آیندگان نگذاشته باشند، این چنین با آب و تاب به بیان فلسفه و اسرار نزول تدریجی قرآن نیز با آنکه بر همه‌کس مشهود و معلوم است، پرداخته‌اند.

نخستین هدف نزول تدریجی قرآن - یعنی همراهی و همرازی فرشتهٔ وحی با پیغمبر اسلام - دو جنبه دارد: یکی، دلداری و تقویت روحیهٔ پیغمبر اکرم است، با نزول پیاپی قرآن در پی هر حادثه و یا مطرح شدن هر نیازی در جامعهٔ اسلامی، دوم، آسان گردانیدن حفظ آیات قرآن بر پیغمبر اکرم.

[تقویت روحیهٔ پیغمبر اسلام]:

ابوشامه[1] می‌گوید: «اگر بگویند: راز نزول تدریجی قرآن چه بوده است؟ و چرا مانند کتابهای آسمانی دیگر، یکجا و یکپارچه نازل شده است؟ می‌گوییم: این سؤالی است که خداوند قرنها پیش در خود قرآن پاسخ آنرا داده است. در آیهٔ ۳۲، سورهٔ ۲۵ (فرقان) خداوند اعتراض کافران را نقل کرده است مبنی بر اینکه چرا نزول قرآن با نزول کتابهای آسمانی پیشین تفاوت دارد؟ و در پاسخ اعتراض می‌فرماید: اینکه قرآن را بخش بخش نازل می‌گردانیم، برای آنست که ﴿لنثبت به فؤادک﴾ یعنی: روحیهٔ تو را تقویت کنیم. منظور اینست که وقتی در رابطه با هر حادثه‌ای وحی خداوندی سر برسد، قلب پیامبر بیشتر قوت می‌گیرد، و توجه و عنایت خاص پروردگار به فرستاده‌اش بیشتر تجلی می‌کند، و فرشتهٔ وحی پیاپی بدیدار آنحضرت می‌آید، و پیامبر اسلام زود به زود با پیک وحی دیدار می‌کند، و این تجدید دیدار همواره پیوند فرستاده و فرستنده را مستحکم نگاه می‌دارد، و آنچنان باعث شادمانی او می‌گردد که قلم از منعکس کردن

۱- ابوشامه، فقیه شافعی، عبدالرحمان بن اسماعیل بن ابراهیم بن عثمان مقدسی. کتاب «المرشد الوجیز الی علوم تتعلق بالقرآن العزیز» از تألیفات اوست. بر کتاب شاطبیّه که دربارهٔ علم قرائات است، شرحی نوشته است. وی بسال ۶۶۵ ق.م. درگذشته است (شذرات الذهب. جلد ۵، ص ۳۱۸).

آن ناتوان است. اینست که در سیرهٔ پیغمبر اکرم می‌خوانیم که آنحضرت در ماه رمضان[1] بخاطر آنکه بیشتر از ماههای دیگر با جبرئیل دیدار می‌فرموده است، از همهٔ اوقات دیگر سال شادمان‌تر و با نشاط‌تر بوده است»[2].

این نیز نکته‌ای است که داستانهای پیامبران و امتهای پیشین که در قرآن به صورتهای مختلف و با اسلوبهای گوناگون بیان می‌شده است، هوش از سر اعراب می‌ربوده است، و آنچنان برایشان گوشنواز و دل‌انگیز بوده است که هر بار قسمتی از سرگذشت پیامبران تکرار می‌شده است، بر شیرینی‌اش می‌افزوده است؛ امّا، قرآن به ما می‌گوید که هدف منحصر این تکرارها در بیشتر موارد دلداری پیغمبر اسلام و تقویت روحیهٔ مسلمانان بوده است. در [آیهٔ ۱۲۰ سورهٔ ۱۱ (هود)] می‌خوانیم:

﴿وَ كُلاًّ نَقُصُّ عَلَيكَ مِنْ اَنباءِ الرُّسُلِ ما نُثَبِّتُ بِهِ فُؤادَكَ﴾.

وقتی داستان پیامبران، این چنین، متفرق و متنوع و متناسب با مراحل مختلف رسالت، بر پیغمبر اکرم نازل می‌گردید، قوت قلبی برای آنحضرت بود، و در برابر آزار و اذیت مردم او را دلداری می‌داد، و به او خاطر نشان می‌ساخت که او با دیگر پیامبران تفاوتی ندارد. همهٔ پیغمبران - بدون استثنا - در معرض آزار و تکذیب و محرومیت‌ها و محدودیت‌ها بوده‌اند، و کار به آنجا می‌رسیده است که پیغمبر و طرفدارانش بی‌اختیار می‌گفته‌اند: پس آن مدد غیبی خداوند چه شد؟! [آیهٔ ۲۱۴، سورهٔ ۲ - (بقره)].

و به این ترتیب، همواره با نزول تدریجی آیات قرآن دشواری‌ها را برای پیغمبر اسلام آسان می‌گرداند، و پی در پی او را دلداری می‌دهد، و او را به همگامی با پیامبران پیشین تشویق می‌فرماید:

۱- اشاره به روایت مشهوری است که به ابن عباس نسبت می‌دهند حاکی از اینکه «رسول خدا خوش سیماترین مردم بود، و در ماه رمضان که پیاپی جبرئیل را ملاقات می‌فرمود از همهٔ اوقات دیگر سال خوش سیماتر می‌گردید. در ماه رمضان هر شب جبرئیل بدیدار آنحضرت می‌آمد و آیات قرآن را به او تعلیم می‌داد. رسول خدا وقتی جبرئیل را ملاقات می‌کرد، از نسیم صبا با طراوت‌تر می‌گردید»؛ ر.ک. ریاض‌الصالحین تألیف نووی. باب الجود ... فی شهر رمضان. ص ۴۵۴.

۲- اتقان. ج ۱، ص ۷۱. امّا زرکشی این عبارت را به ابوشامه نسبت نمی‌دهد. (برهان. ج ۱، ص ۲۳۱؛ ر.ک. پاورقی ۲، ص ۴۲) عبارت اتقان و برهان در این رابطه تفاوت بسیار کمی با یکدیگر دارند.

- گاهی با کمال صراحت، آنحضرت را به شکیبایی فرمان می‌دهد. در [آیهٔ ۱۰، سورهٔ ۷۴ (مزمل)] می‌خوانیم:

﴿وَاصْبِرْ عَلىٰ ما يَقُولُونَ وَاهْجُرهُمْ هَجْراً جَمِيلاً﴾.

و در [آیهٔ ۳۵، سورهٔ ۴۶ (احقاف)] می‌خوانیم:

﴿فَاصْبِرْ كَمٰا صَبَرَ اُولوا الْعَزْمِ مِنَ الرُّسُلِ﴾.

- گاهی نیز در نهایت صراحت، او را از اندوهناک شدن و غصّه خوردن نهی می‌فرماید. در [آیهٔ ۷۵، سورهٔ ۳۶ (یاسین)] می‌خوانیم:

﴿فَلاٰ يَحْزُنْكَ قَولُهُمْ! اِنّٰا نَعْلَمُ مٰا يُسِرُّونَ وَ ما يُعلِنُونَ﴾.

و در [آیهٔ ٦۵، سورهٔ ۱۰ (یونس)] می‌خوانیم:

﴿وَ لاٰ يَحْزُنْكَ قَولُهُمْ! اِنَّ الْعِزَّةَ لِلّٰهِ جَمِيعاً هُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ﴾[1].

- گاهی به آنحضرت یادآور می‌شود که کافران با شخص او سر جنگ و ستیز ندارند، و از روی دشمنی با خود او نیست که او را - به دروغ - آماج اتهامات ناروا می‌گردانند؛ عیب از خودشان است! اینان دشمنان انگشت شمار حق و حقیقت‌اند که همه جا و همه وقت وجود دارند؛ و در برابر همهٔ پیغمبران الهی ایستادگی می‌کرده‌اند. در [آیهٔ ۳۳، سورهٔ ٦ (انعام)] می‌خوانیم:

﴿قَدْ نَعْلَمُ اِنَّهُ لَيَحْزُنُكَ الَّذي يَقُولُونَ فَاِنَّهُمْ لايُكَذِّبُونَكَ وَ لٰكِنَّ الظّٰالِمِينَ بِآياتِ اللّٰهِ يَجْحَدُونَ﴾.

حافظ ابن کثیر در تفسیر این آیه می‌گوید: خداوند متعال در مقام دلداری دادن به پیامبر اکرم در برابر تکذیب‌ها و مخالفت‌های مردم است.

﴿قَدْ نَعْلَمُ اِنَّهُ لَيَحْزُنُكَ الَّذي يَقُولُونَ﴾. یعنی: ما کاملاً آگاهیم از اینکه مردم تو را تکذیب می‌کنند، و این موضوع باعث اندوهناک شدن و غصه خوردن تو بحال و روز اسفناک آنان گردیده است. این قسمت از آیه نظیر [آیهٔ ۸، سورهٔ ۳۵ (ملائکه)] است که

۱- خداوند رسولش را باز می‌دارد از اینکه بخاطر ایمان نیاوردن و سر سختی کافران اندوهناک گردد، و خطاب به آنحضرت می‌فرماید: ﴿و لا تحزن عليهم﴾. [آیهٔ ۸۸، سورهٔ ۱۵ (حجر)]؛ [آیهٔ ۱۲٦، سورهٔ ۱٦ (نحل)]؛ [آیهٔ ۷۲، سورهٔ ۲۷ (نمل)].

می‌فرماید:

﴿فَلا تَذْهَبْ نَفْسُکَ عَلَیْهِمْ حَسَراتٍ﴾.

و نیز در [آیهٔ ۳، سورهٔ ۲٦ (شعراء)] که می‌فرماید:

﴿لَعَلَّکَ باخِعٌ نَفْسَکَ اَلاَّ یَکُونُوا مُؤمِنِینَ﴾.

و نیز در [آیهٔ ٦، سورهٔ ۱۸ (کهف)] می‌فرماید:

﴿فَلَعَلَّکَ باخِعٌ نَفْسَکَ عَلیٰ آثارِهِمْ اِنْ لَمْ یُؤمِنُوا بِهٰذَا الْحَدیثِ اَسَفاً؟!﴾.

﴿فانهم لایکذبونک﴾ یعنی: این کافران در واقع شخص تو را به دروغگویی متهم نمی‌کنند. ﴿وَ لٰکِنَّ الظّالِمِینَ بِآیاتِ اللّٰهِ یَجْحَدُونَ﴾ یعنی: این کافران با حق عناد می‌ورزند و این شراره‌ای از آتش کینهٔ آنان نسبت به حق است که از سینهٔ آنان بیرون پاشیده است!»[۱].

این تکرار نزول، و نزول متناوب اینگونه آیات دلداری دهنده، و تشویق کننده و ارشاد کننده، همراه با تأکید لر لزوم صبر و بردباری، و همگامی با انبیای عظام الهی بود که آن فلسفهٔ اصلی و منظور اساسی خداوند را از آوردن سرگذشت پیامبران و بازگویی داستانهای گذشتگان در قرآن تحقق می‌بخشید. اگر از یکسوی، آزار و اذیت مشرکان نسبت به پیغمبر گرامی اسلام روز بروز شدت می‌یافت، و از سوی دیگر، نزول وحی قطع می‌گردید، و فرشتهٔ وحی با نزول پی در پی و دیدار مجدد با آنحضرت او را تثبیت و تأیید نمی‌کرد، و آیات قرآنی پیاپی او را دلداری نمی‌دادند، پیغمبر اسلام مانند هر انسان دیگری که در گیرودار این چنین مصائب و مشکلات قرار گیرد، دامان صبر و شکیبایی از دست می‌داد، و سپاه شوم غم و اندوه سرزمین مقدس قلب آنحضرت را اشغال می‌کرد و فرمانروای استبدادپیشه و بی‌رحم و عاطفهٔ نومیدی کشور دل او را به زیر چکمهٔ خویش می‌کشید! اگر جز این بوده باشد، آیات متعددی که در قرآن آمده و پیغمبر گرامی اسلام را از غم و غصه و اندوه و خودخوری و بی‌حوصلگی و نومیدی نهی کرده‌اند، چه معنایی توانند داشت؟ پیغمبر اسلام هم یک فرد بشر است مانند دیگر

۱- ابن کثیر. ج ۲، ص ۱۲۹. این عبارت را سید رشید رضا در تفسیر المنار نقل کرده است: ج ۷، ص ۳۷۲.

افراد بشر، و همهٔ این عواطف انسانی در وجود آنحضرت زمینه دارند.

سید رشید رضا در ذیل تفسیر [آیهٔ ۳۴، سورهٔ ٦ (انعام)] که خداوند می‌فرماید:

﴿وَ لَقَدْ كُذِّبَتْ رُسُلٌ مِنْ قَبْلِكَ فَصَبَرُوا عَلىٰ ما كُذِّبُوا وَ اُوذُوا حَتّىٰ اتاهُمْ نَصْرُنا﴾.

این نکته را خاطر نشان می‌سازد و می‌گوید: این آیه نخستین آیه‌ای نیست که در این رابطه نازل شده است، بلکه، یکی از آیات متعددی است که در آن آیات، خداوند متعال در مقام دلداری دادن به پیغمبر اکرم برآمده است، و می‌خواهد سنت خداوند متعال را در رابطه با درگیری پیامبران با امتهای گذشته به آنحضرت یادآور شود. بعلاوه، می‌خواهد به آنحضرت بفهماند که باید در مسیر دعوت اسلام همگام با پیامبران بزرگ الهی حرکت کند. آنگاه، مؤلف تفسیر «المنار» در مقام توضیح بیشتر می‌گوید: از ویژگیهای طبیعت بشر است که اندوهی را با اندوه دیگر از خاطر می‌زداید! وگرنه، تکرار دلداری دادن خداوند به پیغمبر اکرم با امثال این آیه چه حکمتی می‌توانست داشته باشد؟ پیغمبر اکرم در نمازهای یومیه و بخصوص در نماز شب، آیاتی از قرآن را تلاوت می‌فرمود، چندین روز، فاصله می‌شد تا بار دیگر فراغتی حاصل کند و آن سوره را بخواند. اینست فلسفهٔ این دلداری‌های مکرر و سفارشهای پیاپی خداوند به آنحضرت در سوره‌های مختلف قرآن به صبر و شکیبایی: غم و اندوهی که بر آنحضرت عارض می‌گردید، به موازات تکرار عوامل آن پیوسته تجدید می‌شد، و نیز، هربار که آنحضرت آیاتی راکه دربارهٔ کفار و پاسخگویی به سخنانشان و انذار آنان نازل شده بود، تلاوت می‌فرمود، آن غم و اندوه‌ها مجدداً خودنمایی می‌کردند»[1].

[آسان گردانیدن حفظ آیات قرآن]:

همرازی و همراهی بلا انقطاع فرشتهٔ وحی در طول مدت رسالت آنحضرت و نزول تدریجی قرآن - چنانکه قبلاً گفتیم - جنبهٔ دیگری نیز داشته است. نزول تدریجی قرآن بر پیغمبر اسلام حفظ آیات قرآن را برای آنحضرت آسانتر می‌گردانیده است.

۱- تفسیر المنار، ج ۷، ص ۳۷۷ و ۳۷۸.

بعضی از علمای اسلامی برآنند که مراد از «تثبیت فؤاد» پیغمبر اکرم که در [آیهٔ ۳۲، سورهٔ ۲۵ (فرقان)] آمده است، چیزی جز گردآوری و حفظ آیات قرآن در ذهن و حافظهٔ آنحضرت نیست. «پیغمبر گرامی اسلام، امّی بود و خواندن و نوشتن نمی‌دانست. از این رو، خداوند قرآن را برای او (بصورت فرقان) بخش بخش نازل فرمود تا حفظ آیات قرآن برایش آسان گردد. بخلاف پیامبران دیگر، که خواندن و نوشتن می‌دانستند، و می‌توانستند کتاب آسمانی خودشان را یکجا دریافت کنند و همهٔ مطالب آن را حفظ کنند»[۱]. **ابن فورک**[۲] این مطلب را واضحتر بیان کرده است. او می‌گوید: بنابر آنچه گفته‌اند، علت آنکه تورات یکجا و یکپارچه نازل گردیده است، این بوده است که بر پیامبری نازل شده است که خواندن و نوشتن می‌دانسته است (حضرت موسی) و سبب آنکه قرآن بخش بخش نازل گردیده است، این بوده است که بصورت نوشته شده از آسمان فرود نمی‌آمده و بر پیامبری امی نازل شده است»[۳].

[همگامی و هماهنگی نزول قرآن با زندگی مسلمانان]:

در قرآن، نمونه‌های گوناگون و تابلوهای رنگارنگی از همگامی و هماهنگی آیات قرآن با زندگی مسلمانان نخستین مشاهده می‌شود که وجه مشترک همهٔ این نمونه‌ها همان هدف اصلی از نزول تدریجی قرآن است که عبارتست از رعایت حال مخاطبان و پاسخگویی به نیازهای جامعهٔ نوشکفته و نوبنیاد اسلامی. به این معناکه خداوند نخواسته است تازه مسلمانان و جامعهٔ نوپای اسلامی را ناگهان با یک سلسله قوانین و آداب و

۱- برهان. ج ۱، ص ۲۳۱.

۲- ابن فورک: ابوبکر محمّد بن حسن بن فورک؛ از مشاهیر علمای فن کلام و اصول فقه بوده است. بیش از صد کتاب در زمینهٔ معانی قرآن و اصول فقه نوشته است. وی بسال ۶۰۴ هـ‌ق درگذشت.

۳- اتقان. ج ۱، ص ۷۱ به نقل از برهان. ج ۱، ص ۲۳۱. بهرحال بیسواد بودن پیامبر اکرم مستند قرآنی ندارد. چیزی که هست، خداوند آنحضرت را از نوشتن نهی فرمود تا حربه بدست دشمن نیفتد [آیهٔ ۴۸، سورهٔ ۲۹ - عنکبوت]. از سوی دیگر، چگونه با وجود تعبیر ﴿و علّمک مالم تکن تعلم﴾ در قرآن [آیهٔ ۱۱۳، سورهٔ ۴ - نساء] می‌توان گفت که پیامبر اسلام با آنهمه علومی که بهنگام بعثت به آنحضرت داده شد، همچنان بیسواد ماند و خداوند بخاطر رعایت بیسوادی و کند ذهنی او قرآن را - برخلاف کتابهای آسمانی پیشین - بخش بخش نازل گردانید؟! - م.

رسوم و اخلاق نوین که برای آنان بی‌سابقه بوده است، دست به گریبان سازد. **مکی**[1] در کتاب «الناسخ و المنسوخ» به این نکته اشاره می‌کند و می‌گوید: «**وقتی آیات قرآن** بصورت تدریجی نازل می‌شد، همین امر زمینهٔ پذیرش دستورالعمل‌ها و مقررات اسلامی را از سوی مردم فراهم می‌ساخت. در صورتیکه اگر یکجا (جملةً واحدةً) نازل می‌شد، بیشتر مردم ـ از آنجاکه ناگهان با اوامر و نواهی و «باید» و «نباید»های فراوانی رویاروی می‌شدند ـ از پذیرش آن سر باز می‌زدند!

این مطلب در صحیح بخاری[2] بروایت از عایشه چنین آمده است: نخستین قسمت از قرآن که بر پیغمبر اکرم نازل گردید، یکی از سوره‌های مفصل (ـ سوره‌های کوچک، از سورهٔ ۵۰ ـ قاف ـ تا آخر قرآن) بود که فقط از بهشت و دوزخ سخن می‌گفت، تا آنکه مردم به اسلام روی آوردند، آنگاه حلال و حرام نازل گردید. اگر نخستین بار، مثلاً این آیه آمده بود که: ﴿لاتَشرَبُوا الخَمر!﴾ (ـ شراب نخورید)، مردم یکصدا می‌گفتند: ﴿لا نَدَعُ الخمرَ اَبَداً!﴾ (ـ ما هرگز دست از شرابخواری برنمی‌داریم!) یا اگر نخستین آیه‌ای که نازل می‌شد این بود که: ﴿لا تَزْنُوا!﴾ (ـ زنا نکنید!)، مردم یکصدا می‌گفتند: ﴿لا نَدَعُ الزِّنا اَبَداً!﴾ (ـ ما هرگز از زنا دست نمی‌کشیم!)[3].

ظاهر سخن بانو عایشه در این روایت اینست که تحریم زنا نیز مانند تحریم شراب بصورت تدریجی بوده است، و شنونده چنین می‌پندارد که تحریم زنا نیز در چند مرحله انجام گرفته است، ولی این درست نیست. منظور بانو عایشه (بنت الصدّیق) نیز این نبوده است. وی بخوبی می‌دانسته است که زنا یکمرتبه و با یک گام و در یک مرحله با فرمان

۱- ابومحمد مکی بن ابیطالب حموش بن محمّد بن مختار قیسی قیروانی وی با عنوان «مُقری» (معلم قرائت قرآن) شهرت داشته و در علوم قرآن و ادبیات عرب کتابهای متعددی نوشته است. وی ساکن قرطبه بوده است. دوبار به مصر سفر کرد و بسال ۴۳۷ هـ‌ق درگذشت. سیوطی کتابی را در علم ناسخ و منسوخ به او نسبت می‌دهد و عبارتی را که در متن آمد، از آن کتاب اقتباس می‌کند. قفطی چند کتاب و رسالهٔ او را نام می‌برد. از جمله انتخاب کتاب الجرجانی فی نظم القرآن. ر.ک. انباه الرواة. ج ۳، ص ۳۱۳ تا ۳۱۹؛ شذرات الذهب. ج ۳، ص ۲۶۰ و ۲۶۱؛ وفیات الاعیان. ج ۲، ص ۱۲۰ و ۱۲۱.

۲- صحیح بخاری. ج ۶، ص ۱۸۵.

۳- اتقان. ج ۱، ص ۷۳.

قاطع خداوند در [آیهٔ ۲۲، سورهٔ ۱۷ (بنی‌اسرائیل)] تحریم شده است که خداوند می‌فرماید:

﴿وَ لا تَقْرَبُوا الزِّنا اِنَّهُ کانَ فاحِشَةً وَ مَقْتاً وَ ساءَ سَبیلاً﴾.

بنابراین، حضرت صدیقه می‌خواسته است چگونگی نخستین آیاتی راکه بر پیغمبر اکرم نازل شده است بیان کند، و این نکته را خاطر نشان سازد که حکمت خداوندی چنین اقتضا نمی‌کرده است که در نخستین آیات قرآنی سخن از حلال و حرام بگوید؛ بلکه، در آیات نخستین قرآن به اصول ایمان به خدا و آخرت می‌پرداخته است. از سوی دیگر، تحریم نشدن زنا در نخستین آیات نازلهٔ قرآن، لزوماً به این معنا نیست که تحریم زنا خیلی دیر صورت گرفته است. زیرا، بطور قطع می‌دانیم که تحریم زنا - بهر حال - در سالهای اقامت پیامبر بزرگوار اسلام در مکه انجام پذیرفته است. و نیز وقتی گفته می‌شود که زنا در آیات نخستین قرآن که بر پیغمبر اکرم نازل می‌شد، تحریم نگردید، حتماً نباید به این مفهوم باشد که تحریم زنا در چند مرحله صورت گرفته است. زیرا، در کتاب خداوند و سنت رسول اکرم اشاره‌ای به منفعت زنا نشده است، در صورتیکه دربارهٔ شراب و قمار خداوند با صراحت کامل [در آیهٔ ۲۱۹، سورهٔ ۲ (بقره)] به پیغمبر اکرم فرمان می‌دهد که در پاسخ مردم که از دیدگاه اسلام نسبت به شراب و قمار جویا می‌شوند، بگوید:

﴿فیهِما اِثْمٌ کَبیرٌ وَ مَنافِعُ لِلنّاسِ وَ اِثْمُهُما اَکْبَرَ مِنْ نَفْعِهِما﴾.

و سخن از منفعت شراب و قمار بمیان آورد. همچنین، هیچیک از انواع و اقسام زنا و اعمال منافی عفت را سراغ نداریم که بنحوی در اسلام تجویز و تأیید شده باشد. تنها چیزی که در رابطه با «زنا» در کتاب و سنت مشاهده می‌کنیم، فرمان قاطع و صریح خداوند مبنی بر تحریم زنا است همچنانکه دیگر انواع فحشاء - چه نهان و چه آشکار - و تبهکاری و تجاوز به حقوق مردم را با قاطعیت هر چه تمامتر منع فرموده است. در [آیهٔ ۳۳، سورهٔ ۷ (اعراف)] - می‌خوانیم:

﴿قُلْ اِنَّما حَرَّمَ رَبِّیَ الْفَواحِشَ ما ظَهَرَ مِنْها وَ ما بَطَنَ وَالْاِثْمَ وَالْبَغْیَ بِغَیْرِ الْحَقِّ﴾.

ما بهیچوجه تردیدی نداریم در اینکه اسلام در مقام قانونگذاری و در جهت

تشکیل جامعهٔ نمونهٔ اسلامی، میان مسائل عمقی و سطحی زندگی فردی و اجتماعی مردم تفاوت قائل می‌شده است. توضیح اینکه، در برابر هر پدیده‌ای که در اعماق جان مردم ریشه دوانیده و بصورت اعتیاد و طبیعت ثانوی مردم درآمده بوده است، و همچنین، در برابر هر پدیده‌ای که در رگ و پی جامعه آنچنان ریشه دوانیده که بصورت آداب و رسوم و عرف بین‌المللی درآمده بوده است، موضع اسلام موضع یک مربی کاردان و با حوصله است که به این اصل معتقد است که «حرکت کند با برنامه، بهتر است از حرکت شتابزده و بی‌برنامه!» و ماهرانه و حکیمانه، گام به گام، فرد و جامعه را به هدف والایی که در نظر دارد، نزدیک می‌کند. امّا، در مورد پدیده‌های سطحی که چونان زنگاری بر جان فرد و جامعه می‌نشینند، و فطرت پاک و بی‌آلایش انسانی را آلوده می‌سازند، این دیگر جنایتی است که بر انسان و انسانیت می‌رود، و نباید در برابر آن سکوت کرد. اسلام نیز در چنین مواردی موضع قاطع می‌گیرد، و به کسی فرصت چون و چرا دربارهٔ موضع منفی یا مثبت خود نمی‌دهد. زیرا در اینگونه زمینه‌ها تنها کسانی به چون و چرا می‌پردازند که از محدودهٔ ارزشهای انسانی خارجند، و از فطرت سالم انسانی بی‌بهره‌اند[1].

موضع اسلام در برابر آدم‌کشی و دزدی و تجاوز به اموال و دارایی مردم و کلاهبرداری و انواع حقه‌بازی و خیانت در داد و ستد نیز همانند زنا بسیار قاطع بوده است و این بلاهای خانمانسوز اجتماعی با یک فرمان قطعی و بدون آنکه راه فراری باقی بگذارد، تحریم و ریشه‌کن گردیده است.

روی این حساب، اگر این سخن درست باشد که فرمان تحریم بیشتر این مفاسد اجتماعی که به آنها اشاره شد، در نیمهٔ دوّم دوران رسالت پیغمبر اکرم صادر گردیده و تحریم آنها در آیات مدنی قرآن که پس از هجرت پیغمبر اسلام نازل شده است، اعلام شده است، بی‌تردید، نمی‌توان گفت که بطور کلی تحریم آنها بصورت تدریجی و در چند مرحله انجام پذیرفته است. خداوند همانطور که زنا را باکمال صراحت در [آیهٔ ۳۲.

۱- مقایسه کنید با: فی ظلال القرآن. ج ۲، ص ۶۰ تا ۶۱.

سورهٔ ۱۷ (بنی‌اسرائیل)] تحریم فرمود، آدم‌کشی و برادرکشی را نیز در یک گام و بطور قاطع در [آیهٔ ۹۲، سورهٔ ۴ (نساء)] تحریم فرمود:

﴿وَ مَنْ يَقْتُلْ مُؤمِناً مُتَعَمِّداً فَجَزاؤُهُ جَهَنَّمَ خالِداً فيها وَ غَضِبَ اللّهُ عَلَيْهِ وَ لَعَنَهُ وَ اَعَدَّلَهُ عَذاباً عَظيماً!﴾

و نیز، زمانی که حکمت خداوندی زمینه را برای اعلام تحریم دزدی فراهم دید، همراه با بیان کیفر شدید دزدی در [آیهٔ ۴۱، سورهٔ ۵ (مائده)] دزدی را تحریم فرمود:

﴿وَالسّارِقُ وَ السّارِقَةُ فَاقْطَعُوا اَيْدِيَهُما!﴾

با همین قاطعیت، تجاوز به اموال و دارایی مردم نیز در [آیهٔ ۱۸۸، سورهٔ ۲ (بقره)] تحریم شده است:

﴿وَ لاتَأَكُلُوا اَموالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْباطِلِ وَ تُدْلُوابِها اِلَى الْحُكّامِ لِتاكُلُوا فَريقاً مِنْ اَمْوالِ النّاسِ بِالْاِثْمِ وَ اَنْتُمْ تَعْلَمُونَ﴾.

همچنین، انواع و اقسام خیانت در داد و ستد و روابط اجتماعی با قاطعیتی این چنین در قرآن تحریم شده است، و اگر احیاناً، در بعضی موارد، تحریم یکی از آنها در قرآن نیامده باشد، در سنّت مطهّرهٔ نبوی آمده است.

شارع حکیم اسلام با وجود آنکه به تدریجی بودن قانونگذاری و در نتیجه تدریجی بودن نزول آیات قرآنی عنایت فراوان داشته است، طوری عمل کرده است که هرگز «تأخیر بیان حکم تا هنگام نیاز» با «تشریع تدریجی» خلط نشده است. خداوند بیان بسیاری از احکام حلال و حرام و اوامر و نواهی آیین اسلام را به تأخیر انداخته و در همان آغاز رسالت پیغمبر اکرم آن احکام را صادر نکرده است، ولی در عین حال، آن لحظه‌ای که اراده فرموده است که آن احکام را بیان فرماید، بیکباره و بطور قاطع فرمان خویش را صادر کرده است، و هرگونه تدریجی را قدغن کرده است، و با این ترتیب، در اینگونه موارد، شتاب در پذیرفتن فرمان خداوند و گردن نهادن به وظائف مذهبی را به مسلمانان آموخته است. خداوند، مسلمانان را از همان ابتدای کار به خواندن نماز و صدقه دادن و روزه گرفتن موظف ساخت. امّا، در آغاز، نماز ترتیب و رکعات مشخص

و کیفیت معین نداشت، و مسلمانان موظف بودند که یک نماز بهنگام صبح و یک نماز بهنگام شب بخوانند، و همچنان نماز مسلمانان به این ترتیب بود تا یکسال پیش از هجرت (ـ دوازده سال پس از بعثت) تعداد رکعات و اوقات پنجگانهٔ نمازهای یومیه از جانب خداوند مشخص و معین گردید. همچنین، مسلمانان از همان آغاز، با انواع و اقسام صدقه و روزه آشنا بودند، ولی، بیان حدّ نصاب زکات و شرایط روزه تا یکسال پس از هجرت (ـ چهارده سال پس از بعثت) به تأخیر افتاد.

اینها همه، جلوه‌های سادگی و آسانی و هماهنگی شریعت اسلام با فطرت بشری و نیازهای انسان و جامعهٔ انسانی است. خداوند در [آیهٔ ۷۸، سورهٔ ۲۲ (حج)] می‌فرماید:

﴿وَ ما جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾.

خداوند نمی‌خواهد بر بندگانش کار را سخت بگیرد و می‌خواهد بنرمی و ملاطفت دست بندگان را بگیرد، و با نوازش و محبت، آنان را به زندگی خداپسند انس بدهد، و حتی می‌بینیم که خداوند مسلمانان را از پی در پی سؤال کردن دربارهٔ احکام حلال و حرام اسلام نهی می‌فرماید، تا مبادا صدور احکام و تعیین وظائف جدید در پاسخ سؤالاتشان برای آنان خوشایند واقع نگردد. در [آیهٔ ۱۰۱، سورهٔ ۵ (مائده)] می‌خوانیم:

﴿يا اَيُّهَا الَّذينَ آمَنُوا لاتَسْئَلُوا عَنْ اَشْياءَ اِنْ تُبْدَ لَكُمْ تَسُؤْكُم! وَ اِن تَسْئَلُوا عَنْها حينَ يُنَزَّلُ الْقُرآنُ تُبْدَلَكُم﴾ [1].

اینها همه از باب «تأخیر بیان تا هنگام نیاز» است و ربطی به «تشریع تدریجی» ندارد، و چنانکه دیدیم، رویاروی شدن یک شریعت نوین و یک آیین جدید با چنین پدیده‌هایی که چونان زنگاری بر چهرهٔ جان فرد و جامعه نشسته‌اند، با این ترتیب، یعنی، به تأخیر انداختن اعلام موضع و صدور فرمان تا زمانی که زمینهٔ صدور آن حکم کاملاً فراهم گردد، بهتر و مناسبتر و سودمندتر است تا آنکه بخواهد بصورت تدریجی و گام به گام با این مفاسد اجتماعی مبارزه کند. بنابراین، دلیلی نداشته است که شارع مقدس اسلام، زنا و آدم‌کشی و دزدی و خیانت و کلاهبرداری و دیگر مفاسد اجتماعی از این

۱- مقایسه کنید با اسباب النزول واحدی. ص ۱۵۷.

قبیل را بصورت تدریجی تحریم فرماید.

تدریج در نزول آیات قرآنی، و هماهنگ با آن، مبارزهٔ مرحله به مرحله و قدم به قدم پیامبر اسلام با مفاسد اجتماعی، منحصراً، به مواردی مانند شراب و قمار اختصاص پیدا می‌کند که بصورت اعتیاد و بیماری‌های روانی درآمده باشند، یا مانند آیین برده‌داری و خرید و فروش اسیران جنگی که در زمرهٔ آداب و رسوم اجتماعی و عرف بین‌المللی مردم آن روزگار بوده است.

برای نمونه، کافیست نگاه گذرایی بر تحریم شراب در اسلام و چگونگی رویارویی و موضعگیری قرآن و پیامبر اسلام در برابر اعتیاد خانمانسوز شرابخواری و باده گساری، بیفکنیم:

نخستین آیه‌ای که در رابطه با شرابخواری نازل گردیده است، [آیهٔ ۲۱۹، سورهٔ ۲ (بقره)] است که می‌فرماید:

﴿یَسْأَلُونَکَ عَنِ الْخَمْرِ وَالْمَیْسِرِ؛ قُل: فیهِما اِثْمٌ کَبیرٌ وَ مَنافِعُ لِلنّاسِ وَاِثْمُهُما اَکْبَرُ مِنْ نَفْعِهِما[۱]﴾.

و توجه معتادان به نوشیدنی‌های مست کننده را به این نکته جلب می‌کند که مبنای «تحریم» در اسلام بیشتر بودن بدی و زیان چیزی است از خوبی و سود آن. بنابراین، اگرچه تجارت انواع مواد مست کننده (خمر) برای بازرگانان سود فراوانی در بر داشته باشد، و یا چهرهٔ انسان شرابخوار گلگون گردد و بنظرش بیاید که سالم‌تر و شاداب‌تر شده است، و یا سودهای اخلاقی و اجتماعی داشته باشد، از قبیل اینکه، انسان وقتی مست می‌شود، روحیهٔ بخشندگی و سخاوت در او پدید می‌آید، و در میدان جنگ، سرباز را تا حد بی‌باکی شجاع و دلیر می‌گرداند! اینها همه، در برابر زیانهای خمر و آفت خانمانسوز مستی و پوچ گرایی و بی‌خبری که هستی معتادان را بر باد می‌دهد، و جامعه را به پرتگاه نابودی می‌کشاند، چیزی بحساب نمی‌آیند؛ و همین بیان برای تحریم «خمر» کافیست.

۱- ر.ک. تفسیر المنار. ج ۲، ص ۲۱۹ و ج ۷، ص ۴۹: «فلسفهٔ تحریم تدریجی و مرحله به مرحلهٔ شرابخواری».

بنابراین، شارع مدبّر اسلام، در نخستین گام، اذهان مسلمانان را با شیوهٔ قانونگذاری اسلام آشنا گردانید. آنگاه، در قدم دوّم، با طرح بسیار جالبی بطور غیرمستقیم، زمان مستی آنان را در شبانه‌روز به چند ساعت تقلیل داد. در [آیهٔ ۴۲، سورهٔ ۴ (نساء)] با خطاب محبت‌آمیز خویش، مسلمانان را مخاطب ساخت و همراه با منع نماز در حالت جنابت، و بیان وجوب غسل جنابت پیش از ایستادن به نماز، از مسلمانان خواست که ترتیبی بدهند که با حالت مستی و جنابت به نماز نایستند:

﴿یا اَیُّهَا الَّذینَ آمَنُوا لاتَقْرَبُوا الصَّلاةَ وَ اَنْتُمْ سُکاریٰ حَتّیٰ تَعْلَمُوا ما تَقُولُونَ وَ لا جُنُباً اِلاّ عابِری سَبیلٍ حَتّیٰ تَغْتَسِلُوا﴾.

رمز موفقیت این طرح آن بود که پیش از نزول این آیه نمازهای واجب شبانه‌روزی در پنج وقت تشریع شده بود، و فاصلهٔ میان اوقات نمازهای پنجگانه آنقدر نبود که کسی بتواند پس از خواندن یکی از نمازهای یومیه به نوشیدن شراب مبادرت کند، و پیش از رسیدن وقت نماز بعدی از حالت مستی خارج شده باشد. درنتیجه، خودبخود و بطور غیرمستقیم، مسلمانان اندک اندک اعتیاد به شراب را فراموش کردند. وقتی زمینه کاملاً فراهم شد، و اعتیاد به شراب از آن حالت شدید و خطرناکی که داشت افت کرد، و بصورتی درآمد که مسلمانان فقط گاه و بیگاه به یاد عادت دیرینهٔ خویش می‌افتادند؛ شارع حکیم اسلام با لحنی قاطع و فرمانی محکم و بدون قید و شرط در [آیهٔ ۹۳ و ۹۴، سورهٔ ۵ (مائده)] تحریم انواع «خمر» را اعلام فرمود:

﴿یا اَیُّها الَّذینَ آمَنُوا، اِنَّمَا الْخَمْرُ وَ الْمَیْسِرُ وَالْاَنْصابُ وَالْاَزْلامُ رِجْسٌ مِنْ عَمَلِ الشَّیْطانِ فَاجْتَنِبُوهُ! لَعَلَّکُمْ تُفْلِحُون * اِنَّما یُریدُ الشَّیْطانُ اَنْ یُوقِعَ بَیْنَکُم الْعَداوَةَ وَ الْبَغْضاءَ فِی الْخَمرِ وَالْمَیْسِرِ وَ یَصُدَّکُمْ عَنْ ذِکْرِ اللّهِ وَ عَنِ الصَّلاةِ؛ فَهَلْ اَنْتُمْ مُنْتَهُونَ؟!﴾

اینجا بود که وقتی خداوند فرمان داد: از شراب دوری کنید! و در آخر آیه فرمود: دیگر حالا دست از شرابخواری برمی‌دارید؟! مسلمانانی که هنوز نتوانسته بودند دست از شرابخواری بکشند، و از دام اعتیاد نرسته بودند، تحت تأثیر این خطاب کوبندهٔ خداوند گفتند: «انتهینا» (ـ دست برداشتیم!) و واقعاً هم دست برداشتند، و دیگر لب به شراب

نیالودند، و از آن پس، چشم براه آن بودند که مجازات و کیفر شرابخوار در آیات قرآن یا توسط پیغمبر اکرم تعیین گردد، و از تصور اینکه مبادا کار یکی از مسلمانان به آنجا بکشد که بجرم شرابخواری بر او حد شرعی جاری بشود، بر خود می‌لرزیدند و از شرم سر بزیر می‌انداختند!



به این ترتیب، در **نزول تدریجی قرآن** فرشتهٔ وحی همواره با پیامبر بزرگوار اسلام همراز و همراه بود، و وحی خداوندی تربیت و تعلیم و هدایت آنحضرت را بر عهده داشت. چنانکه بانو عایشه ام‌المؤمنین در پاسخ کسانی که از او دربارهٔ خلق و خوی پیغمبر اکرم جویا می‌شوند، می‌گوید: ﴿کان خُلقُه القرآنَ!﴾ یعنی: اخلاق آنحضرت تجسم آیات قرآنی بود! دررابطه با مسلمانان نیز نزول تدریجی قرآن کارش این بود که بتدریج مسلمانان را از خلق و خوی جاهلیت برهاند، و به اخلاق ا سلامی بیاراید. در غیر اینصورت، امکان نداشت بتواند دلهای مسلمانان را به زیور باور راستین و پرستش خالص، و با خلق و خوی لطیف اسلامی آراسته گرداند. پیامبر اسلام بفرمان خداوند، نخست کاری کرد که اندک اندک، آداب و رسوم باطل و اعتقادات خرافی آنان در نظرشان زشت و ننگین جلوه کند، و از سوی دیگر، آیات قرآنی که بتدریج نازل می‌شدند، ذهن و حافظهٔ مسلمانان را بتدریج به خود اختصاص می‌دادند، و در نتیجه، آن تغییر روحیه و اخلاق در عرب جاهلی بوجود آمد و او را به یک مسلمان کامل تبدیل کرد.

نزول تدریجی قرآن علاوه بر اینکه حفظ آیات قرآن را توسط مسلمانان میسر می‌گردانید، بهنگام سختی و مصیبت و جنگ نیز به آنان قوت قلب می‌داد، و ارادهٔ آنان را استواری می‌بخشید. قرآن با نزول تدریجی خود توانست هم دستورالعمل جامع زندگی، و هم مرجع علمی لایقی برای مسلمانان باشد، و در عین حال زمینه و شرایط محیط را برای پیدایش و پرورش قهرمانان و دلاوران و رزمندگان دلیر مسلمان فراهم بیاورد. شاید **ابن عباس** آنجاکه در تفسیر [آیهٔ ۳۳، سورهٔ ۲۵ (فرقان)] می‌گوید: «جبرئیل

آیات قرآن را در پاسخ سؤالات بندگان و در رابطه با اعمال و رفتار آنان فرود می‌آورد»[1] به همین **مکتب تربیتی والای قرآن** اشاره می‌کند که جز دستاورد نزول تدریجی قرآن، و هماهنگی و همگامی آیات قرآن با حوادث و وقایع جامعهٔ اسلامی و نیازهای مسلمانان نمی‌تواند باشد.

مثلاً، اسلام در زمینهٔ «مسائل تربیتی» می‌خواست تعصبات ریشه‌دار جاهلیت را سرکوب کند، و «تقوا» را بعنوان تنها معیار ارزش و کرامت انسان جایگزین اصل و نسب و تفاخر به پدران و نیاکان سازد. پیامبر بزرگوار اسلام این کار را از آنجا آغاز می‌کند که یک بردهٔ مسلمان را آنچنان مقام و منزلتی می‌بخشد که همهٔ مردم تعجب می‌کنند: در روز فتح مکه، بلال حبشی ـ که یک بردهٔ سیاه آفریقایی است ـ بفرمان پیغمبر اسلام بر بام کعبه می‌رود و اذان می‌گوید. مشرکان انگشت حیرت به دندان می‌گزند و می‌گویند: مگر آدم قحطی بود که باید این بردهٔ سیاه روی بام کعبه بایستد و اذان بگوید؟! در همین اثنا، آیهٔ ۱۳، سورهٔ ۴۹ (حجرات) بر قلب مبارک پیغمبر اسلام نازل می‌گردد و معیار طرازبندی شخصیت‌ها و درجه‌بندی ارزش‌ها و ملاک ارزیابی انسان‌ها را بر مبنای «قسط» تعیین می‌کند:

﴿یا اَیُّهَا النّاس! اِنّا خَلَقْناکُم مِن ذَکَرٍ وَاُنْثیٰ وَ جَعَلْناکُم شُعُوباً وَ قَبائِلَ لِتَعارَفُوا. اِنَّ اَکْرَمَکُم عِنْدَاللّهِ اَتْقاکُم! اِنَّ اللّهَ عَلیمٌ خَبیرٌ.﴾[2].

همچنین، در زمینهٔ «مسائل اجتماعی»، اسلام می‌خواست که جامعهٔ اسلامی همواره تعادل و توازن خود را حفظ کند و در اعتقادات و اخلاقیات و عبادات و معاملات همواره «حدّ وسط» میان افراط و تفریط را بگیرد و از هرگونه کوتاهی یا زیاده‌روی بپرهیزد. پیامبر بزرگوار اسلام، این منظور را از طریق تصحیح معیارهای اجتماعی و احیای ارزشهای اصیل مبتنی بر فطرت انسانی به بهترین وجهی تحقق بخشید. داستان نزول دو آیهٔ ۸۷ و ۸۸، سورهٔ ۵ (مائده) نمونهٔ جالبی از این کار ماهرانهٔ تصحیح

۱- این روایت را طبرانی و بزّار از یک طریق و ابن ابی حاتم از طریق دیگر نقل کرده‌اند. ر.ک. اتقان. ج ۱، ص ۱۸؛ ج ۱، ص ۷۱. در مبحث «اسباب النزول» در این باره بتفصیل سخن خواهیم گفت.

۲- مقایسه کنید با: اسباب النزول، ص ۱۲۲.

معیارها در مکتب انسانساز اسلام است:

چند تن از صحابه با یکدیگر همداستان شدند، و تصمیم گرفتند که خود را عقیم سازند، و با زنان نیامیزند، و گوشت و چربی نخورند، و خرقهٔ راهبان بر تن پوشند. و به لقمهٔ نان بخور و نمیری قناعت کنند! و در زیّ راهبان به جهانگردان و سیاحت بپردازند؛ خداوند بزرگ در جهت تصحیح این معیار ناشایست و این ضابطهٔ من درآوردی که از دیدگاه آیین الهی، انحرافی خطرناک از فطرت خدا ساختهٔ بشری است! این آیات را بر پیغمبر اکرم نازل گردانید و مسلمانان را با خطاب محبت‌آمیز خویش مخاطب ساخت و فرمود:

﴿یا اَیُّهَا الَّذینَ آمَنُوا! لاتُحَرِّمُوا طَیِّباتِ ما اَحَلَّ اللّٰهُ لَکُمْ وَ لاْ تَعْتَدُوا، اِنَّ اللّٰه لایُحِبُّ الْمُعْتَدینَ!﴾[1].

عبارت پایانی آیه بسیار جالب توجه و شایان دقت است. خداوند کاری را که این عده از صحابهٔ پیغمبر درصدد انجام آن بوده‌اند ـ با آنکه انگیزه‌ای جز سیر و سلوک در راه تقوا و تقرب به خداوند نداشته‌اند، از آنجهت که در تشخیص ضابطه و معیار بخطا رفته بوده‌اند ـ مصداق «اعتداء» و «تجاوز» و «عدوان» دانسته است!

در عین حال، شیوهٔ اسلام در مقام سازندگی فرد نیز آنچنان است که گویی قرآن ـ با نزول تدریجی، و هماهنگی نزول آیات قرآن با اذهان مسلمانان ـ قلب و روان هر فرد مسلمانی را جداگانه در اختیار گرفته و همهٔ رازها و نیازها و خاطرات و افکار یکایک مسلمانان را زیر نظر دارد. بعنوان مثال، داستان نزول آیات ۲۸۴ تا ۲۸۶، سورهٔ ۲ (بقره) را در نظر می‌گیریم: خداوند صحابهٔ پیغمبر اکرم و مسلمانان نخستین را به انواع و اقسام وظائف دشوار مکلف ساخته بود، و مسلمانان نیز از روی اختیار پذیرفته بودند. امّا، زمانی که خداوند این آیه را نازل می‌فرماید:

﴿اِن تَبْدُوا ما فِي اَنْفُسِکُمْ اَو تُخْفُوهُ یُحاسِبْکُمْ بِهِ اللّٰهُ!﴾.

(ـ اندیشه‌های نیک و بدتان را چه جامهٔ عمل بپوشانید و چه نپوشانید، خداوند

۱- مقایسه کنید با: اسباب النزول، ص ۵۷.

حساب آنها را از شما خواهد کشید!) این تکلیف آنقدر بنظرشان دشوار می‌آید، و آنچنان فشار طاقت‌فرسایی از این تکلیف بر دوش خویش احساس می‌کنند که وحشت‌زده و هراسناک در برابر پیغمبر اسلام زانو می‌زنند، و ملتمسانه عرض می‌کنند: خداوند این آیه را برای تو فرستاده است، ولی ما هرگز تاب و توان پذیرفتن آن را نداریم! بلافاصله، فرشتهٔ وحی فرود می‌آید، و دو آیهٔ بعدی را می‌آورد، و مضمون آیهٔ قبلی را به مسلمانان تخفیف می‌دهد، و راه انجام وظیفه را برای مسلمانان هموار می‌گرداند، و یکی از اصول فطری و عقلانی مکتب اخلاقی اسلام را عنوان می‌کند:

﴿لایُکَلِّفُ اللّهُ نَفْساً اِلاّ وُسْعَها، لَها ما کَسَبَتْ وَ عَلَیْها مَا اکْتَسَبَتْ﴾[1].



در خاتمهٔ بحث، می‌خواهم بگویم که: اگر سیمایی که وحی قرآنی از رسول خدا برای ما ترسیم می‌کند، برهان آشکار و غیرقابل تردید و انکاری بر حقانیت پیغمبر اکرم باشد، تدریجی بودن نزول قرآن نیز خود یک برهان منطقی کوبنده برای اثبات آنست که این کتاب سراسر سخن خداوند علیم و حکیم است که بمنظور هدایت مردم جهان و برنامه‌ریزی زندگی مسلمانان و روشنگری همهٔ زوایای مبهم و ناشناختهٔ آفرینش برای انسان در هر زمان و در هر مکان، بر پیغمبر گرامی اسلام نازل فرموده است.

۱- مقایسه کنید با: اسباب النزول، ص ۲۶. سیوطی چنین پنداشته است که این آیه، آیهٔ قبلی را نسخ کرده است. ما این مورد را یکی دیگر از موارد زیاده‌روی دانشمندان اسلامی درباب بر شمردن آیات منسوخه در قرآن می‌دانیم، که در فصل «ناسخ و منسوخ» به بیان مطلب خواهیم پرداخت.

بخش دوم:

تاریخ قرآن

فصل اول

جمع قرآن

نگارش قرآن

«جمع قرآن» در متون کتاب و سنّت به دو معنا آمده است: یکی، «جمع» به معنای **«حفظ»** است که در [آیهٔ ۱۷، سورهٔ ۷۵ (قیامت)] بکار رفته است، و در روایات صدر اسلام نیز «جُمّاع القرآن» بمعنای «حافظان قرآن» بکار رفته است. معنای دوم **«جمع قرآن»** عبارتست از «نگارش قرآن» با یکی از سه ترتیب زیر:

۱ - نگارش تمام آیات قرآن بصورت آیات و سوره‌های پراکنده.

۲ - نگارش تمام آیات قرآن با رعایت ترتیب آیات هر سوره، و تدوین هر سوره در یک صحیفهٔ جداگانه.

۳ - نگارش تمام آیات قرآن با رعایت ترتیب کامل آیات و سوره‌های قرآن در اوراق فراهم آمده‌ای که همهٔ سوره‌های قرآن را در بر داشته باشد، و سوره‌ها بدنبال هم مرتب نیز شده باشند.

«جمع قرآن» به معنای «حفظ و از بر کردن»:

این امتیاز، پیش از همه، به شخص رسول الله اختصاص دارد، و پیغمبر اکرم سرور حافظان قرآن و نخستین جامع قرآن است. پس از آنحضرت، عده‌ای از صحابه در زمان

رسول الله این مقام والا را به خود اختصاص داده‌اند، این عده از قرار معلوم نباید کم باشند. قرطبی گفته است: «در جنگ بئر معونه هفتاد نفر، و در زمان رسول الله نیز در حدود هفتاد نفر از حافظان قرآن در راه خدا شهید شده‌اند»[۱].

با وجود این، اگر ظاهر روایاتی که در صحیح بخاری آمده است، در نظر بگیریم به این پندار نادرست می‌رسیم که حافظان قرآن در زمان رسول خدا بیشتر از هفت نفر نبوده‌اند. تازه، نام این هفت نفر در هیچیک از روایات صحیح بخاری بدنبال هم نیامده است، و از تلفیق اسامی ذکر شده در سه روایت با حذف مکررات بدست می‌آید[۲]. همین بررسی ناقص است که باعث شده است بلاشر، Blachère خاورشناس مشهور فرانسوی با یک داوری قاطع بگوید: «احادیث نبوی هفت نفر حافظ قرآن بیشتر نمی‌شناسند!»[۳] و فراموش می‌کند که به نظریات علمای اسلامی در توضیح این روایات سری بزند و ببیند که هیچیک از علمای اسلامی انحصار حافظان قرآن را به هفت نفر نپذیرفته‌اند، و مضامین این روایات را به ترتیبی توجیه می‌کنند که با دیگر حقایق و قرائن تاریخی کاملاً وفق بدهد.

۱- اتقان. ج ۱، ص ۱۲۲.

۲- سیوطی در جلد اول اتقان، ص ۱۲۱ «النوع العشرون فی معرفة حفّاظه و رواته» این باب را با نقل همین سه روایت از صحیح بخاری گشوده است. روایت اول، از عبدالله بن عمرو بن عاص است که گفت: از پیامبر اکرم شنیدم که می‌فرمود: «قرآن را نزد چهار نفر فرا گیرید: عبدالله بن مسعود، سالم، معاذ و ابی‌بن کعب». روایت دوم، از قتاده است که گفت: از انس بن مالک پرسیدم: چه کسانی در زمان رسول خدا تمام قرآن را از بر داشتند؟ پاسخ داد: چهار نفر که همه از انصار بودند: ابی بن کعب، معاذبن جبل، زیدبن ثابت، ابوزید. گفتم: ابوزید کیست؟ گفت: یکی از عموهای من است. روایت سوم، از ثابت، از انس است که گفت: پیامبر اکرم دار فانی را وداع گفت در حالیکه بجز چهار نفر جامع تمام قرآن نبودند: ابوالدرداء، معاذبن جبل، زیدبن ثابت، و ابوزید. (ضمناً، رجوع کنید به باب هفدهم از کتاب مناقب الانصار از صحیح بخاری).

۳- نامهای این هفت نفر عبارتست از: عبدالله بن مسعود، سالم بن معقل مولا ابی حذیفه، معاذبن جبل، ابی بن کعب، زیدبن ثابت، ابوزیدبن سکن، و ابودرداء. در این رابطه بنگرید به: Blachère, Introduction au Coran, p. 28, note 26. ولی بلاشر در جای دیگر (p. 20, note 20) نام یکنفر دیگر را هم در ردیف این حافظان قرآن ذکر می‌کند که در هیچیک از سه روایت صحیح بخاری نیامده است. وی سعیدبن عبید است. بلاشربعد از ذکر نام وی می‌افزاید که وی با عنوان «قاری» شهرت داشته است. و نیز بنگرید به: الاصابة. ابن حجر. ج ۲، ص ۲۸. شمارهٔ ۳۱۷٦.

ماوَردی[۱] می‌گوید: چگونه می‌توان گفت که در زمان رسول خدا بجز چهار نفر تمام قرآن را از بر نکرده‌اند، و حافظان قرآن منحصر به چهار نفر بوده‌اند؟!؟[۲] حال آنکه می‌دانیم صحابه در اطراف و اکناف بلاد اسلامی پراکنده بوده‌اند، و بفرض آنکه بتوانیم بگوییم: فقط چهار نفر از صحابه تمام قرآن را حفظ کرده‌اند، نمی‌توانیم منکر آن بشویم که صدها نفر ـ که هیچکس نمی‌تواند آمار آنان را بدست بدهد ـ قسمت عمدهٔ آیات و سوره‌های قرآن را از برداشته‌اند. وی می‌افزاید: **امام ابوعبید قاسم بن سلاّم**[۳] اسامی عدهٔ زیادی از قاریان قرآن را در زمان رسول خدا در آغاز کتاب «القراءات» آورده است[۴].

سیوطی در کتاب «اتقان» نام بعضی از این قاریان قرآن را از کتاب «القراءات» منسوب به ابوعبید نقل کرده است، و از نقل سیوطی چنین برمی‌آید که ابوعبید در مقام بر شمردن قاریان قرآن در زمان رسول خدا، **از مهاجران**: خلفای راشدین، طلحه، سعد، ابن مسعود، حذیفه، سالم، ابوهریره، عبدالله بن سائب، عبدالله بن عباس، عبدالله بن عمرو بن‌عاص، عبدالله بن عمر، عبدالله بن زبیر، عایشه، حفصه، ام سلمه، و **از انصار**: عبادة بن صامت، معاذ (ابوحلیمه)، مجمع بن جاریه، فضالة بن عبید، مسلمة بن مخلد (ـ جمعاً، ۲۴ نفر) را نام برده است، و قید کرده است که بعضی از این صحابه حفظ قرآن را پس از رحلت پیغمبر اکرم کامل کرده‌اند[۵].

نکتهٔ دیگری که در این رابطه باید مورد توجه قرار گیرد، اینست که این گروهی که قاسم بن سلام از مهاجران و انصار و همسران پیغمبر اکرم (امّهات المؤمنین) بعنوان

۱- ابوالحسن علی بن حبیب ماوردی. شافعی مذهب. صاحب کتاب «الاحکام السلطانیة» و کتاب «ادب الدنیا والدین». وی بسال ۴۵۰ هـ‌ق درگذشته است. بنگرید به: شذرات الذهب. ج ۳، ص ۲۸۵ و ۲۸۶.

۲- اینکه می‌گوید: «چهار نفر»، از آنجهت است که هر یک از سه روایت صحیح بخاری مشتمل بر نام چهار نفر از حافظان قرآن است. بخصوص روایت انس که چهار نفر را بصورت حصر نام برده است.

۳- ابوعبید قاسم بن سلام هروی ازدی خزاعی. از بزرگان امامان حدیث و لغت و فقه است. مشهورترین کتابهای وی «الغریب المصنف» است که همچنان محفوظ مانده است، و نیز، کتاب «الاموال» که چاپ شده است. وی بسال ۲۲۴ هـ‌ق از دنیا رفته است (تذکرة الحفّاظ. ج ۲، ص ۵؛ تهذیب التهذیب. ج ۷، ص ۳۱۵).

۴- برهان. ج ۱، ص ۲۴۲.

۵- اتقان. ج ۱، ص ۱۲۴.

«قاریان قرآن» برمی‌شمارد، تنها آن عده از صحابه هستند که علاوه بر آنکه تمام آیات کتاب خدا را از برداشته‌اند، این فرصت را نیز یافته‌اند که محفوظاتشان را از قرآن در محضر مبارک رسول خدا بخوانند و بر آنحضرت عرضه دارند؛ و در نتیجه **تلمیذ** (شاگرد) آنحضرت نیز بحساب بیایند، و از این امتیاز نیز بهره‌مند باشند که پیغمبر اکرم **شیخ** (استاد) آنان در حفظ قرآن باشد. امّا، آن عدهٔ دیگر از صحابه که تمام قرآن را از برداشته‌اند، ولی فرصت آن را نیافته‌اند که بر پیغمبر اکرم عرضه کنند، بی‌شمارند، و آماری از آنان در دست نیست. بویژه، اگر آن عده از صحابه را نیز که پس از رحلت پیغمبر اسلام موفق شده‌اند که محفوظاتشان را از قرآن کامل گردانند، ولی در زمان رسول خدا تنها قسمتی از قرآن را از برداشته‌اند، در زمرهٔ حافظان قرآن محسوب داریم.

در مقدمهٔ کتاب «طبقات القرّاء»[1] تألیف **حافظ ذهبی**[2] آمده است:

«این عده از صحابه که نامشان بعنوان قاریان و حافظان قرآن ثبت شده است، تنها آن عده از صحابه‌اند که قرآن را از اول تا آخر در محضر مبارک پیغمبر اکرم خوانده‌اند، و سلسلهٔ سند روایتی ما به آنان پیوسته است. وگرنه آن عده از صحابه که تمام قرآن را از برداشته‌اند و جامع قرآن بوده‌اند[3]، ولی سند روایت قرآن از آنان به ما نرسیده است، بسیارند»[4].

از این گذشته، آمار جامعان قرآن (ـ حافظان قرآن) در زمان رسول خدا هر چند

۱- استادمحمّد ابوالفضل ابراهیم یادآور شدند که یک نسخهٔ عکسی از این کتاب در دارالکتب المصریة در قاهره موجود است. این نسخه تحت شمارهٔ ۱۵۳۷ تاریخ، ثبت شده و از روی نسخهٔ کهریلی، شمارهٔ ۱۱۱۶ عکسبرداری شده است (ر.ک. برهان. ج ۱، ص ۲۴۲). زرکشی این کتاب را «معرفة القراء» نام برده است.

۲- حافظ شمس الدین ذهبی، نامش محمّد بن احمد بن عثمان بن قایماز است. از بزرگان محدثین در قرن هشتم بوده است. در علوم حدیث تألیفات بسیار دارد. وی بسال ۷۴۸ هـ‌ق از دنیا رفته است. (ر.ک. الدررالکامنة. ج ۲، ص ۲۹۸).

۳- شوالی خاورشناس مشهور، در پیرامون «جمع» بمعنای «حفظ» قرآن دست به تحقیق گسترده‌ای زده و نام همهٔ کسانی را که بنوعی در این رابطه مطرح بوده‌اند، گردآوری کرده، و مهمترین مآخذ و مراجع این بررسی را نیز بدست داده است:

Schwally, Geshichte des Corans, T. II, Die Sammlung des Qorans, 6 note 2 (V. Blachère, Intr., 20, note, 20).

۴- برهان. ج ۱، ص ۲۴۲.

که تعدادشان زیاد باشد، در برابر سیمایی که روایات اسلامی از شیفتگان و دلباختگان قرآن برای ما ترسیم می‌کنند، چندان جلوه‌ای ندارد. در روایات می‌خوانیم که آنچنان عشق به سخن خداوند زندگی صحابه را تحت الشعاع قرار داده بوده است که تنها کار و برنامه روزانهٔ آنان قرائت و استماع آیات قرآن بوده است!

این روایت هم در صحیح بخاری و هم در صحیح مسلم از **ابوموسی اشعری** نقل شده است که رسول خدا فرمود: من صدای کاروان اشعری‌ها راکه شبانگاه وارد می‌شوند می‌شناسم، و در وقت شب منازل آنان را از صوت قرآنی که از آنها بگوش می‌رسد می‌شناسم، اگر چه بهنگام روز ندیده باشم که در کجا منزل می‌کنند![1]

علاوه بر این، صحابه برای آنکه بتوانند شب، روز، آهسته، با صدای بلند، در نمازهای واجب یومیه و نمازهای نافله سوره‌های مختلف قرآن را بخوانند، همواره به قرائت و تکرار و تمرین و از بر کردن قرآن مشغول بودند، و حضرت رسول اکرم نیز آنان را در این کار تشویق و ترغیب و مساعدت می‌فرمود، و حتی برای پیشرفت بیشتر و سرعت تمرین و حفظ قرآن، هر یک از صحابه راکه معلومات و محفوظاتش از قرآن بیشتر بود وامی‌داشت که برادرانش را در فهم و حفظ قرآن یاری دهد؛ و هرگاه که مسلمانی از دیگر شهرهای مسلمان‌نشین به مدینه هجرت می‌کرد، پیغمبر اکرم او را به یکی از صحابه می‌سپرد تا به او قرآن یاد بدهد. در زمان رسول خدا، همواره از مسجد پیغمبر صدای تلاوت قرآن بلند بود، تا جایی که حضرت رسول اکرم صحابه را امر فرمود که آهسته‌تر قرآن بخوانند تا مزاحم قرائت یکدیگر نباشند»[2].

هفت نفر از صحابه با عنوان «مُقرِئ» یا «مُقرِیء» (- معلّم قرآن) مشهور شده‌اند: عثمان بن عفّان، علیّ بن ابیطالب، ابیّ بن کعب، زیدبن ثابت، عبدالله بن مسعود، ابوالدرداء و ابوموسی اشعری.

گروهی از صحابه قرآن را در نزد اُبیّ بن کعب فراگرفته‌اند، از جمله: ابوهریره، ابن

۱- مناهل العرفان. زرقانی. ج ۱، ص ۳۱۳.
۲- مناهل العرفان. ج ۱، ص ۲۳۴.

عباس، و عبدالله بن سائب. البته ابن عباس نزد زیدبن ثابت نیز تلمّذ کرده است، و این صحابه به نوبهٔ خود بسیاری از تابعین (ـ مسلمانانی که عصر پیغمبر اکرم را درک نکرده‌اند، ولی همزمان با یکی از صحابه می‌زیسته‌اند) را قرآن آموخته‌اند[۱].

بنابراین، می‌توان گفت که در عصر پیغمبر اکرم نوعی مدرسه بمنظور تعلیم و تعلم و حفظ قرآن تشکیل شده بوده است.

ابن جزری[۲] بر این نکته تأکید دارد که: پشتوانهٔ ذهن و حافظهٔ عدهٔ زیادی از مسلمانان، که قرآن کتاب آسمانی اسلام از آن برخودار است، و در نتیجه، تکیه‌گاه آیات قرآن و ضامن جاوید ماندن و تغییر نیافتن آن، حافظه است، نه خطوط مصحف و کتاب؛ والاترین ویژگی و امتیازی است که خداوند متعال به امت اسلام ارزانی داشته است. ابن‌جزری در تأیید سخن خویش یک حدیث از صحیح مسلم نقل می‌کند که پیامبر اکرم فرمود: «پروردگارم به من فرمود: در میان قریشیان بپاخیز و آنان را انذار کن! عرض کردم: پروردگارا! اگر چنین کنم، آنچنان بر سر من می‌کوبند که مانند گردهٔ نانی گردد! فرمود: من می‌خواهم تو را بیازمایم و دیگران را نیز بواسطه تو بیازمایم! وکتابی بر تو نازل خواهم کرد که آب آنرا نشوید، و تو در خواب و بیداری آنرا بخوانی! ...»[۳]، از این حدیث می‌توان چنین فهمید که قرآن در هر حال از بر خوانده می‌شود. بنابراین: حافظ قرآن نیازی ندارد به اینکه حتماً در صحیفه‌ای بنگرد که با مرکّب نوشته شده باشد، و اگر آنرا با آب بشویند، رنگ ببازد و خطوط آن محو گردد!

۱- اتقان. ج ۱، ص ۱۲۵. سیوطی این مطالب را از کتاب «طبقات القراء» ذهبی اقتباس کرده است و خود به این مسئله اشاره‌ای نیز دارد.

۲- ابوالخیر شمس الدین‌محمّد بن‌محمّد بن محمد. مشهور به ابن جزری. شیخ القراء زمان خویش بوده است. از معروفترین کتابهایش «النشر فی القراءات العشر» را می‌توان نام برد. وی بسال ۸۳۳ هـ‌ق درگذشته است (الاعلام. ج ۳، ص ۹۷۸).

۳- مناهل العرفان. ج ۱، ص ۲۳۵. متن حدیث، بخصوص صدر آن که گزارشگر گفتگوی پیامبر اسلام با پروردگار متعال است، تردید برانگیز است - م.

«جمع قرآن» بمعنای «نگارش قرآن»

«جمع قرآن» به معنای دوم، یعنی: «نگارش قرآن» در صدر اسلام، در سه دوران، سه شکل متفاوت به خود دیده است: نخست، در زمان حیات پیغمبر اکرم؛ دوم، در زمان خلافت ابوبکر صدّیق؛ سوم، در زمان خلافت عثمان بن عفّان.

نگارش قرآن در زمان رسول خدا:

پیغمبر اکرم عده‌ای از صحابه را به کار نگارش آیات قرآنی که بتدریج بر آنحضرت نازل می‌شد، گماشته بود که با عنوان «کُتّاب وحی» شناخته می‌شدند. از این عده، ۹ نفر که شهرت بیشتری دارند، عبارتند از: خلفای راشدین، معاویه، زیدبن ثابت، ابی بن کعب، خالدبن ولید و ثابت بن قیس. حضرت رسول اکرم، با دقت و اصرار زایدالوصفی، هر قسمت از قرآن که نازل می‌گردید، فوراً این کاتبان وحی (ـ حداقل یک یا دو نفر) را بلافاصله پس از نزول وحی احضار می‌فرمود، و به نوشتن آن آیات وامی‌داشت، تا نگارش قرآن پشتوانه و پشتیبان حفظ قرآن در حافظهٔ مسلمانان باشد[1].

حاکم نیشابوری در کتاب مستدرک در روایتی که از نظر مسلم و بخاری ویژگی‌های حدیث صحیح را دارد، آورده است که زیدبن ثابت می‌گوید: ﴿کنا عند رسول الله نؤلف القرآن من الرقاع﴾ (ـ ما در حضور رسول خدا اوراق قرآن را تألیف می‌کردیم)[2].

کلمهٔ «رِقاع» که در این حدیث آمده است (و جمع «رُقعه» است که ممکنست از جنس چرم یاکاغذ یا چیز دیگر باشد) نوع لوازم التحریری راکه در دسترس کاتبان وحی

۱- بلاشر توانسته است نام چهل نفر ازکاتبان وحی در زمان رسول خدا راگردآوری کند (Blachère, Intr. Cor. p. 12) وی از تلفیق صورت اسامی‌های تهیه شده توسط شوالی و بوهل و کازانوا، این صورت اسامی چهل نفری را بدست آورده است. کازانوا برای تهیهٔ صورت اسامی کاتبان وحی در زمان رسول خدا، طبقات ابن سعد و نوشته‌های طبری و نووی و سیرهٔ حلبیه و دیگرکتب تاریخ و سیره را مورد بررسی و تحقیق قرار داده است. بویژه بنگرید به:

Casanova, Mohammed et la fin du monde, 96.

۲- اتقان. ج ۱، ص ۹۹؛ برهان. ج ۱، ص ۲۳۷.

در زمان رسول خدا بوده است برای ما مشخص می‌سازد: نویسندگان وحی، آیات قرآن را روی **لِخاف** (جمع «لُخفَة» : سنگ ظریف، الواح ظریف سنگی) و **عُسُب** (جمع «عسیب»: قسمت نهایی و پهن شاخه‌های درخت خرما) و **اَکتاف** (جمع «کتف»: استخوان شتر یا گوسفند که می‌گذاشتند خشک می‌شد و سپس روی آن می‌نوشتند) و **اَقتاب** (جمع «قتب»: تخته چوبی که روی گردهٔ شتر می‌گذارند و بر آن سوار می‌شوند) و **ادیم** (قطعات پوست دباغی شدهٔ حیوانات)[1].

منظور **زیدبن ثابت** از «تألیف قرآن» اینست که می‌خواهد بگوید: سوره‌ها و آیات قرآن را با نظارت دقیق و طبق دستور پیغمبر اکرم مرتب می‌کردیم. **زرکشی** در کتاب «برهان» می‌گوید: «ترتیب آیات هر سوره و قرار دادن بسمله در اول سوره‌ها، بدون تردید توقیفی است (یعنی: جایگاه هر آیه در سوره‌های قرآن بدستور پیغمبر اکرم تعیین شده است) و بهیچوجه، در این باره اختلافی میان علمای اسلامی نیست. بهمین جهت، بر هم زدن ترتیب آیات در هر یک از سوره‌های قرآن جایز نیست»[2]. زرکشی در این رابطه به حدیثی که در صحیح بخاری از ابن زبیر نقل شده است استناد می‌کند که می‌گوید: به عثمان گفتم: آیهٔ ۲۴۰، سورهٔ ۲ (بقره) که می‌فرماید:

﴿وَالَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنْكُمْ وَ يَذَرُونَ اَزواجاً وَصيَّةً لِاَزواجِهِمْ مَتاعاً اِلَى الْحَوْلِ...﴾

را آیهٔ دیگری درهمین سوره (آیهٔ ۲۳۴) نسخ کرده است. آیا این آیه را در جای خودش می‌نویسی و باقی می‌گذاری یا آنرا حذف می‌کنی؟ (منظورش این بوده است که: چرا آیه‌ای راکه می‌دانی با آیهٔ دیگری نسخ شده است در قرآن می‌نویسی یا می‌گذاری

۱- شرح این کلمات را در «اتقان». ج ۱، ص ۱۰۱ ببینید.

۲- این عبارت زرکشی در کتاب برهان (ج ۱، ص ۲۵۶) است. سیوطی به این اجماع منقول که زرکشی در رابطه با ترتیب توقیفی آیات هر سوره از قرآن عنوان کرده است، اشاره می‌کند، و پس از آن عبارتی را از ابوجعفر ابن زبیر در «مناسبات» نقل می‌کند که وی گفته است: «ترتیب آیات هر سوره از سوره‌های قرآن با توقیف و نظارت و دستور دقیق و اکید پیغمبر اکرم صورت گرفته است و در این باره بین مسلمانان هیچ اختلافی نیست» (ر.ک. اتقان. ج ۱، ص ۴). تمایل زرکشی به این نظریه با توجه به دنبالهٔ سخن وی آشکارتر می‌گردد. وی می‌گوید: بعضی از مفسرین عبارت ﴿ورتّل القرآن ترتیلا﴾ را در آیهٔ ۴، سورهٔ ۷۳ (مزمل) اینطور معنا کرده‌اند: بخوان قرآن را با همین ترتیب آیات بدون آنکه آیاتش را جابه‌جا کنی و ترتیبش را بهم بزنی! و از خواندن قرآن برخلاف ترتیب مأثور از پیغمبر، نکوهش بعمل آمده است (برهان. ج ۱، ص ۲۵۹).

نوشته باقی بماند و آنرا حذف نمی‌کنی؟! یا دست کم جایگاه آیهٔ منسوخ را تغییر نمی‌دهی و قبل از آیهٔ ناسخ نمی‌نگاری؟!) عثمان پاسخ داد: ﴿یا ابن اخی! لا اغیر شیئاً من مکانه!﴾ یعنی: برادرزاده! من هیچ چیز را جابه‌جا نمی‌کنم![1] از اینجا معلوم می‌شود **که عثمان جرأت ندارد آیه‌ای را جابه‌جا کند، حتی اگر منسوخ بودن آن مسلم باشد** (و چند آیه بعد از آیهٔ ناسخ هم قرار گرفته باشد!). **زیرا، می‌داند که در جاییکه جبرئیل امین پیغمبر اکرم را به رعایت ترتیب آسمانی آیات قرآن موظف گردانیده است و آنحضرت نیز به نوبهٔ خود کاتبان وحی را به رعایت این ترتیب مکلف ساخته است، نه او و نه هر کس دیگر، حق دخالت در ترتیب آیات قرآن را ندارد!**

احمد بن حنبل بسند حسن از عثمان بن ابی العاص نقل کرده است که گفت: در محضر مبارک رسول خدا نشسته بودم. چند لحظه دیدگانش را به آسمان دوخت و بعد، فرمود: جبرئیل بنزد من آمد و مرا دستور داد که این آیه را در این جایگاه از سوره قرار بدهم:

﴿اِنَّ اللّٰهَ یَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْاِحْسانِ وَاِیتاءِذِی الْقُرْبیٰ وَیَنْهیٰ عَنِ الْفَحْشاءِ وَالْمُنْکَرِ وَالْبَغیِ، یَعِظُکُمْ لَعَلَّکُمْ تَذَکَّرُونَ﴾. [آیهٔ ۹۰، سورهٔ ۱۶ (نحل)][2]

در کتب حدیث روایات بسیاری آمده است که رسول خدا را در حال املاکردن آیات قرآن بر نویسندگان وحی نشان می‌دهد، و حاکی از آنست که آنحضرت ضمن نظارت دقیق بر نگارش قرآن، جایگاه آیات قرآن را نیز به آنان خاطرنشان می‌سازد، و ترتیب آیات را نیز مانند متن آیات به آنان می‌آموزد[3]. این نیز قطعی و مسلم است که پیغمبر اکرم بسیاری از سوره‌های قرآن را - با همین ترتیب فعلی آیات در سوره‌ها - در نماز یا در خطبهٔ جمعه در حضور صحابه تلاوت فرموده است، و همین موضوع می‌تواند

۱- صحیح بخاری. ج ۶، ص ۲۹؛ اتقان. ج ۱، ص ۱۰۵.
۲- اتقان. ج ۱، ص ۱۰۴.
۳- برای نمونه بنگرید به صحیح بخاری، کتاب تفسیرالقرآن. باب هجدهم. و کتاب الاحکام. باب نودوهفتم؛ و مسند احمد، ج ۳، ص ۱۲۰ و ج ۴، ص ۳۸۱.

دلیل قاطعی باشد بر اینکه ترتیب آیات در سوره‌ها توقیفی است، و صحابه حق نداشته‌اند از جانب خودشان اظهار سلیقه کنند و آیات سوره‌ها را بجز با ترتیبی که از رسول خدا شنیده‌اند، مرتب کنند، و ترتیب توقیفی آیات یکایک سوره‌های قرآن به تواتر از رسول خدا نقل شده است[۱].

ترتیب سوره‌های قرآن نیز توقیفی است؛ و در زمان حیات پیغمبر اکرم بهمین ترتیب مشخص و معلوم بوده است. و دلیلی برای اثبات اینکه وضع طور دیگری بوده است، نداریم. بنابراین، نظریهٔ بعضی از علمای اسلامی که می‌گویند: سوره‌های قرآن را صحابه بر مبنای اجتهاد خودشان مرتب کرده‌اند، مبنایی ندارد. همچنین، نظریهٔ دیگری که قائل به تفصیل می‌شود و می‌گوید: ترتیب بعضی ازسوره‌های قرآن «اجتهادی» است و ترتیب بعضی دیگر «توقیفی» بی‌اساس است.

بنابراین، نظریهٔ **علامهٔ زرکشی** را نباید پذیرفت که می‌گوید: «و ترتیب بعضی از سوره‌ها از جانب خداوند تعیین نشده، و رعایت آن ترتیب واجب نبوده است، بلکه به اجتهاد و اختیار صحابه واگذار شده بوده است، و بهمین دلیل، مصحف هر یک از صحابه دارای ترتیبی مخصوص به خودش بوده است!»[۲] این نظریه بهیچوجه قابل قبول نیست. زیرا، اجتهاد صحابه در ترتیب سوره‌های مصحفهای مربوط به خودشان یک گزینش شخصی بوده است، و هرگز نمی‌خواسته‌اند که دیگران را به رعایت ترتیب آن مصاحف وادار کنند، و هیچگاه ادعا نکرده‌اند که مخالفت با ترتیب مصحفشان حرام است. صحابه این مصاحف را برای مردم ننوشته بوده‌اند و مصحف شخصی خودشان بوده است، و پس از آنکه مسلمانان بطور اجماعی ترتیب مصحف عثمانی را پذیرفتند، این صحابه نیز پیرو همان ترتیب شدند، و مصاحف شخصی را رها کردند. اگر جز این بود، و صحابه بر این اعتقاد بودند که کار به اختیار و اجتهاد آنان واگذار شده است، حاضر نمی‌شدند که ترتیب مصحف‌های خودشان را بر هم بزنند و از ترتیب مصاحف

۱- اتقان. ج ۱، ص ۱۰۵.
۲- برهان. ج ۱، ص ۲۶۲.

عثمانی پیروی کنند![1]

از این گذشته، **زرکشی** خود نیز بر این عقیده است که اختلاف بر سر توقیفی و اجتهادی بودن ترتیب سوره‌های قرآن «لفظی» است، و دانشمندانی که قائل به «توقیفی» بودن ترتیب سوره‌های قرآن هستند، با دانشمندانی که قائل به «اجتهادی» بودن ترتیب همهٔ سوره‌ها یا بعضی از آنها هستند، فقط در الفاظ با هم اختلاف دارند. دلیل بر این مطلب آنست که **امام مالک** با آنکه معتقد است که ترتیب همهٔ سوره‌های قرآن «اجتهادی» است، براین نکته تأکید می‌کند که صحابه قرآن را جز به ترتیبی که از پیغمبر اکرم شنیده بودند مرتب نکرده‌اند! و بر این پایه، بازگشت اختلاف به اینست که آیا صحابه جایگاه سوره‌های قرآن را به استناد سخن پیغمبر اکرم در خصوص ترتیب سوره‌های قرآن مرتب کرده‌اند؟ تا «توقیفی» باشد؟ یا سوره‌های قرآن را به استناد اینکه عملاً در زمان حیات پیغمبر اکرم چنین ترتیبی داشته‌اند، مرتب کرده‌اند؟ تا «اجتهادی» باشد؟[2]

امّا، در مورد نظریه‌ای که قائل به تفصیل شده است و ترتیب سوره‌های قرآن را در بعضی سوره‌ها «توقیفی» و در بعضی دیگر «اجتهادی» دانسته است، باید دانست که صاحبان این نظریه وقتی در مقام برشمردن نوع دوم سوره‌های قرآن که ـ به اعتقاد آنان ـ ترتیبشان «اجتهادی» است، برمی‌آیند، اوّلاً، دلیل صحیح و قابل قبولی ارائه نمی‌دهند، و فقط تعداد کمی از سوره‌های قرآن را در ردیف نوع دوم ذکر می‌کنند.

ـ **قاضی ابومحمد ابن عطیّه** می‌گوید: بسیاری از سوره‌های قرآن در زمان

۱- هیچیک از روایاتی که حاکی از وجود مصحفهایی ناهماهنگ با مصاحف رسمی عثمانی در دست صحابهٔ پیغمبر اکرم هستند، نمی‌توانند صحیح باشند. استاد محمّد عزّت دروزه ضمن ارائهٔ دلائل بارز و براهین تحقیقی در این زمینه می‌گوید: ... روایاتی که اوصاف مصحفهای اختصاصی ابی بن کعب و عبدالله بن مسعود را بیان می‌کنند، همه جعلی هستند و بدست دشمنان اسلام یا دستیاران آنان بمنظور آشوب کردن اذهان مسلمانان و ایجاد شبهه در اصالت قرآن ساخته و پرداخته شده‌اند، و آثار سیاست و تبلیغات حزبی در آنها دیده می‌شود! (ر.ک. تاریخ قرآن، ص ۷۲ به بعد). مؤلف نیز خود، در چند صفحه بعد، در وجود چنین مصحفهایی با ذکر چند دلیل تردید خواهد کرد - م.

۲- برهان، ج ۱، ص ۲۵۷.

رسول خدا ترتیبشان مشخص بوده است. از جمله: **سَبع طُوَل**[1] (ـ ۷ سورهٔ طولانی اوائل قرآن)؛ حوامیم (ـ ۷ سوره که با حروف مقطعهٔ حم شروع شده‌اند) و مفصل (ـ ۶۵ سوره، از سورهٔ ۵۰ ـ قاف ـ تا آخر قرآن)[2]

ابوجعفر ابن زبیر[3] معتقد است که سوره‌های «توقیفی» از این هم باید بیشتر باشند، و سوره‌های «اجتهادی» از این هم کمتر. این مطلب بروشنی از سخن وی فهمیده می‌شود که می‌گوید: «روایات گواه این مطلب هستند که سوره‌های قرآن که ترتیبشان «توقیفی» است، تعدادشان بیش از آنست که ابن عطیه گفته است. بنابراین، تعداد کمی از سوره‌های قرآن می‌مانند که در توقیفی یا اجتهادی بودن ترتیبشان اختلاف است»[4].

ثانیاً، برای معرفی تعداد سوره‌های قرآن که می‌تواند ترتیبشان مورد اختلاف باشد، تنها به یک روایت استناد می‌کنند که بسیار ضعیف بلکه جعلی است، و سلسلهٔ سند این روایت در تمام طرق آن به یزید فارسی می‌رسد و او هست که از ابن عباس نقل می‌کند[5]. این شخص (یزید فارسی) را بخاری در ردیف راویان ضعیف نام می‌برد. آنوقت، چگونه می‌توان از چنین کسی خبری را پذیرفت که در نقل آن منفرد است، و مضمونش مبتنی بر ایجاد شبهه در رابطه با تواتر ترتیب سوره‌های قرآن است، و می‌خواهد به تواتر قطعی آیات و سوره‌های قرآن از طریق قرائت و سماع و کتابت در مصاحف خدشه وارد سازد، و همچنین، در باب مسئلهٔ مسلم و قطعی قرار داشتن بسمله در آغاز سوره‌های قرآن تشکیک کند، و چنان بنمایاند که گویی عثمان در آغاز هر

۱- این کلمه در کتاب «البرهان» چنین آمده است؛ در صورتیکه ضبط مشهور کلمه «طِوال» است. زرکشی در توجیه این ضبط مخالف مشهور می‌گوید: طُوَل جمع طُولیٰ است، مانند کُبَر جمع کُبریٰ. ابوحیّان توحیدی گفته است: تلفّظ این کلمه بر وزن کتاب (طِوال) از ادبیّت بدور است (برهان. ج ۱، ص ۲۴۴).

۲- برهان. ج ۱، ص ۲۵۷. بنابراین، تعداد سوره‌های نوع دوم که بنابراین نظریه ترتیبشان «اجتهادی» است، ۳۵ سوره = (۶۵+۷+۷) - ۱۱۴ خواهد بود که از نظر تعداد کلمات و حروف، فقط حدود یک سوم قرآن را فرا می‌گیرند - م.

۳- احمد بن ابراهیم بن زبیر اندلسی، صاحب کتاب حاشیه بر «الصلة». از نحویان حافظ قرآن بوده است. وی بسال ۸۰۷ هـ‌ق درگذشته است (الدررالکامنة. ج ۱، ص ۸۴ تا ۸۶).

۴- برهان. ج ۱، ص ۲۵۸.

۵- حاشیهٔ علامه احمد محمدشاکر بر حدیث شماره ۳۹۹ در مسند امام احمد، ج ۱، ص ۳۲۹.

سوره‌ای که دلش خواسته است بسمله قرار داده است و در آغاز هر سوره‌ای که دلش نخواسته است قرار نداده است، که این تهمت ناروایی نسبت به عثمان است. بنابراین، بدون هیچ اشکالی می‌توانیم بگوییم «این حدیث بکلی مجعول است و اصلی ندارد!»[۱]؛ و دلیلی ندارد که با نقل این روایت بی‌پایه مبحث را طولانی کنیم. فقط به این قسمت از روایت اشاره می‌کنیم که در این روایت، عثمان در پاسخ ابن عباس که از او می‌پرسد: «چرا سورهٔ برائت (ـ سورهٔ توبه، سورهٔ نهم قرآن) را با سورهٔ انفال (سورهٔ هشتم قرآن) کنار هم قرار داده‌ای و میانشان بسمله‌ای ننوشته‌ای...؟» می‌گوید: «سورهٔ انفال از نخستین قسمتهای قرآن بود که در مدینه نازل شده بود، و سورهٔ برائت از آخرین قسمتهای نازل شده در مدینه بود، و موضوعات و داستان نزول این دو سوره با هم شباهت و تقارن داشتند، من بگمانم رسید که این دو سوره با هم یکی باشند! رسول خدا هم رحلت فرمود و در این مورد چیزی نفرمود. از این جهت من این دو سوره را در کنار هم قرار دادم و میانشان بسمله ننوشتم!...»[۲].

با توجه به تحقیقی که گذشت، نظریه‌ای که قابل قبول و مستند و مستدل است، اینست که **ترتیب سوره‌های قرآن بهمین ترتیبی که امروز در دسترس ما قرار دارد درست، مانند ترتیب آیات در هر سورهٔ قرآن «توقیفی» است و بهیچوجه «اجتهادی» نیست**[۳].

۱- این عبارت نیز از همان حاشیه است: مسند احمد. ج ۱، ص ۳۳۰. حاشیهٔ بسیار نفیس و ارزنده‌ای است. جا دارد همهٔ این حاشیه را بخوانید. متأسفانه، زمینهٔ این کتاب گنجایش آوردن همهٔ مطلب را ندارد!

۲- مسند احمد، چاپ احمد محمد شاکر. ج ۱، ص ۳۳۱ (حدیث شماره ۳۹۹) و از چاپ قدیم: ج ۱، ص ۵۷.

۳- برای نمونه، نظم هنری و ریاضی موجود در جایگزینی ۷ سورهٔ مسبِّحات را با الهام از آیهٔ ۸۲ سورهٔ ۴ (نساء) ﴿اَفَلا یَتَدبَّرون القرآنَ وَلو کانَ مِن عندِ غیرِ اللهِ لَوَجَدوا فیه اختلافاً کثیراً؟!﴾ مورد بررسی قرار می‌دهیم: این هفت سوره عبارتند از: بنی‌اسرائیل (۱۷)؛ حدید (۵۷)؛ حشر (۵۹)؛ صف (٦۱)؛ جمعه (٦۲)؛ تغابن (٦۴)؛ اعلا (۸۷). نظم ۱: کلمات آغازین این سوره‌ها بترتیب چنین‌اند: سُبحانَ - سَبَّحَ - سَبَّحَ - سَبَّحَ - یُسَبِّحُ - یُسَبِّحُ - سَبِّحْ؛ یعنی بترتیب: مصدر - فعل ماضی - فعل مضارع - فعل امر. نظم ۲: مصدر (سبحان) یکی بیشتر نیست (فرد) و روی عدد فرد قرار گرفته است (۱۷). فعل امر سَبِّحْ هم همینطور (۸۷). فعل ماضی سه مرتبه آمده است (فرد) و روی سه عدد فرد متوالی هم قرار گرفته است (۵۷، ۵۹، ٦۱). فعل مضارع دو مرتبه آمده است (زوج) و روی دو عدد زوج متوالی هم قرار گرفته است (٦۲، ٦۴). نظم ۳: آخرین سَبَّحَ

البته، این نکته را نباید از نظر دور داشت که علی رغم این توقیف و ترتیب قطعی آسمانی سوره‌های قرآن، حضرت رسول اکرم نیازی نمی‌دیده است که آیات هر سوره را در یک صحیفهٔ جداگانه بدنبال هم بنویسد، یا اینکه تمام قرآن را بصورت یک کتاب مجلّد و کامل درآورد. بدلیل اینکه، اولاً، قاریان و حافظان قرآن بسیار بوده‌اند، و ثانیاً، خود آنحضرت همچنان چشم انتظار رسیدن آیات جدیدی از قرآن، و تداوم وحی قرآن بوده است، و این احتمال را در نظر می‌گرفته است که ممکنست بعضی از احکام قرآن با نزول آیات جدید نسخ بشود[1]. بنابراین، باید گفت: تمام قرآن در زمان رسول خدا نوشته شده است، ولی در یک مصحف گردآوری نشده است، و علت آن بوده است که صحابه آیات و سوره‌های قرآن را بهمان ترتیبی که پیغمبر اکرم به آنان یاد داده بوده است، از بر داشته‌اند، و همان ترتیب توقیفی و آسمانی آیات و سوره‌های قرآن را در خواندن قرآن با دقت کامل رعایت می‌کرده‌اند. **زرکشی** می‌گوید: «علت آنکه قرآن در زمان رسول خدا بصورت یک مصحف کامل تدوین نشد، آن بود که پیغمبر اکرم نمی‌خواست وقت به وقت، آن را تغییر بدهد. این بود که نگارش قرآن بصورت کامل و مرتب و مدوّن تا رحلت آنحضرت که پایان طبیعی و حتمی نزول وحی بود، به تأخیر افتاد»[2].

(ماضی) بلافاصله قبل از اولین یُسَبِّحُ (مضارع) قرارگرفته است (۶۱، ۶۲). نظم ۴: فاصلهٔ سورهٔ منفرد اولی تا این گروه، عدد ۴۰ (۱۷-۵۷) و فاصلهٔ سورهٔ منفرد آخری تاگروه، عدد ۲۳ است (۶۴-۸۷)، و همچنین، فاصلهٔ نخستین سوره تا آخرین سوره عدد ۷۰ است (۱۷-۸۷) - م.

۱- اتقان. ج ۱، ص ۹۸؛ برهان. ج ۱، ص ۲۳۵.

۲- برهان. ج ۱، ص ۲۶۲. استاد محمد عزت دروزه می‌گوید: بعضی از علمای قرآن فکر می‌کرده‌اند که تداوم و استمرار نزول وحی در زمان حیات پیامبر باعث شده است که قرآن زیر نظر آنحضرت مرتب نگردد. امّا اگر کمی دقت کنیم، می‌بینیم هیچگونه ملازمه‌ای میان این دو موضوع نیست ... روایاتی که می‌گویند: قرآن در ماه رمضان سال آخر عمر پیغمبر دوبار توسط جبرئیل برای آنحضرت دوره شد، دلالت بر این دارند که در سال آخر عمر پیغمبر، قرآن بصورت یک کتاب کامل درآمده بوده است. بخصوص که در یکی از این روایات، سخن از نگارش یک نسخهٔ کامل از قرآن توسط زیدبن ثابت در زمان پیغمبر به میان آمده است. از این گذشته، آیا احتمال نزول چندین آیهٔ دیگر مانع تدوین قرآن بوده است، و آیا پیغمبر نمی‌توانسته است قرآن را مرتب کند، و آیات بعدی را وقتی نازل شدند، سر جایشان قرار دهد؟! (ر.ک. تاریخ قرآن. ص ۶۲ به بعد)- م.

در این زمینه، بیشتر علمای اسلامی بر این عقیده‌اند که در جمع قرآن که در زمان رسول خدا انجام پذیرفته است، نگارش قرآن طوری صورت می‌گرفته است که با **احرف سبعه** (- قرائتهای هفتگانه) سازگار باشد؛ که دربارهٔ این مطلب در فصل مربوط به خودش به بحث خواهیم پرداخت.

در زمان رسول خدا هر چه از قرآن می‌نوشتند، در خانهٔ آنحضرت می‌گذاشتند، و کاتبان وحی، هر یک برای خودشان نیز نسخه‌ای برمی‌داشتند، و به این ترتیب، نسخه‌های قرآن که کاتبان وحی برای خودشان می‌نوشتند، و صحیفه‌های قرآن که در خانهٔ رسول اکرم جمع‌آوری و نگهداری می‌شدند، با حافظهٔ نیرومند صحابهٔ بیسواد و باسواد، دست به دست یکدیگر می‌دادند، و اصالت قرآن را حفظ و حراست می‌کردند، تا مصداق سخن خداوند تحقق یابد که در آیهٔ ۹، سورهٔ ۱۵ (حجر) فرموده است:

﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَ إِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ﴾.

جمع دوّم قرآن در زمان ابوبکر صدّیق:

دانستیم که نگارش تمام قرآن در زمان رسول خدا انجام پذیرفته بود، ولی چیزی که بود، بصورت آیات و سوره‌های پراکنده نوشته شده بود، و هنوز تدوین نشده بود. نخستین کسی که صحیفه‌های قرآن راگردآوری کرد و آیات قرآن را - طبق همان ترتیبی که رسول خدا برای آیات قرآن مقرر فرموده بود - پشت سر هم قرار داد و مرتب کرد، **ابوبکر** بود. **ابوعبدالله محاسبی**[1] در کتاب «فهم السنن» می‌گوید: نگارش قرآن موضوع تازه‌ای نبوده است و پیغمبر اکرم شخصاً به‌کتابت قرآن فرمان می‌داده است، ولی نسخه‌های قرآن که در زمان رسول خدا نوشته می‌شدند در رقاع و اکتاف و عسب پراکنده بودند. کاری که صدّیق انجام داد، این بود که آیات قرآن را از اینجا و آنجا گرد آورد، و بعبارت دیگر، قرآن را که بصورت پراکنده در خانهٔ رسول خدا

۱- ابوعبدالله حارث بن اسد محاسبی. از بزرگان صوفیه بوده است و عالم به اصول فقه و معاملات. وی استاد بیشتر علمای معاصر خویش در بغداد بوده است. وی بسال ۲۴۳ هـ‌ق در بغداد از دنیا رفته است (الاعلام، ج ۲، ص ۱۵۳).

موجود بود، یکجا جمع کرد و با ریسمانی به هم پیوست، تا چیزی از آن از دست نرود»[۱].

جمع دوم قرآن توسط ابوبکر پس از جنگ یمامه در سال دوازدهم پس از هجرت صورت گرفت. در نبرد یمامه که مسلمانان با مرتدان و پیروان **مسیلمهٔ کذاب** که پس از پیغمبر اکرم ادعای پیامبری کرده بود، درگیر شدند، هفتاد تن از حافظان قرآن که همه از صحابه بودند، بشهادت رسیدند. این امر، **عمر بن خطاب** را به هراس افکند، و نزد ابوبکر آمد و جمع قرآن را به او پیشنهاد کرد. در صحیح بخاری آمده است که **زیدبن ثابت** گفت: **ابوبکر** پس از جنگ یمامه مرا احضار کرد. نزد او رفتم: **عمربن خطاب** نیز حضور داشت. ابوبکر گفت: عمر نزد من آمده است و می‌گوید: در جنگ یمامه عدهٔ زیادی از قاریان قرآن شهید شده‌اند و من می‌ترسم که در جنگهای آینده نیز بقیهٔ آنان شهید شوند و قسمت عمدهٔ قرآن از میان برود! نظر من اینست که فرمان دهی قرآن را جمع و تدوین کنند. من به عمر گفتم: چگونه کاری راکه رسول خدا انجام نداده است، انجام دهیم؟! عمر گفت: بخدا قسم کار خوبی است! و بالاخره، آنقدر دراین باره با من صحبت کرد تا خداوند تحمل این امر را برای من آسان ساخت و با عمر هم عقیده شدم. بعد، ابوبکر به من گفت: تو جوان خردمندی هستی و ما دربارهٔ تو هیچگونه شکی نداریم. تو کاتب وحی پیغمبر خدا بوده‌ای. دستنوشته‌های قرآن را جستجو کن و آنها را گردآور. بخدا قسم! اگر مرا فرمان داده بودند که کوهی را از جای برکنم و به نزد آنان بیاورم برایم دشوارتر از این کار نبود که از من خواسته بودند قرآن را جمع کنم! گفتم: چگونه می‌خواهید کاری راکه پیغمبر انجام نداده است انجام دهید؟ گفت: بخدا قسم کار خوبی است! و بالاخره، آنقدر با من صحبت کرد تا خداوند همانطور که تحمل این امر را برای ابوبکر و عمر آسان ساخته بود، بر من نیز آسان ساخت. شروع به جمع قرآن کردم و قرآن را از روی دست نوشته‌های روی چوب درخت خرما و الواح ظریف سنگی و محفوظات سینهٔ مردمان گردآوری کردم، تا دو آیهٔ آخر سورهٔ توبه را نزد

۱- برهان. ج ۱، ص ۲۳۸؛ اتقان. ج ۱، ص ۱۰۱.

ابوخزیمهٔ انصاری[1] یافتم و نزد دیگری جز او نیافتم. این قطعات قرآن که من جمع‌آوری کردم نزد ابوبکر و پس از او نزد عمر و پس از وی نزد حفصه دختر عمر به همان حال باقی ماند»[2].

وقتی این روایت را می‌خوانیم، فوراً این اشکال خودنمایی می‌کند که چگونه زیدبن ثابت تصریح می‌کند به اینکه دو آیهٔ آخر سورهٔ توبه را فقط در نزد **ابوخزیمهٔ انصاری** یافته است؟! و بلافاصله، با توجه به یک نکته اشکال بکلی منتفی می‌شود. زیرا، منظور زید این بوده است که نسخهٔ نوشته شدهٔ این دو آیه را جز در نزد ابوخزیمه نیافته است[3] و بهمین جهت، در مورد پذیرش آن از ابوخزیمه هیچ تردیدی نکرده است. زیرا، بسیاری از صحابه این دو آیه را از برداشته‌اند و خود زیدبن ثابت نیز این دو آیه را از برداشته است، و فقط بعنوان احتیاط و دقت در امر جمع و تدوین قرآن، می‌خواسته است علاوه بر حافظهٔ صحابه به نسخهٔ خطی قرآن نیز استناد کند. **زیدبن ثابت** در جمع‌آوری و نگارش تمام آیات قرآن که بنابه دستور ابوبکر به پایان برد، بهمین شیوه عمل می‌کرد و هر آیه یا چند آیه‌ای از قرآن، تا با دو شاهد - یعنی حافظه و نسخهٔ خطی - تأیید نمی‌شد، پذیرفته نمی‌شد.

ابن حجر کلمهٔ «دو شاهد» راکه در سخن ابوبکر خطاب به عمر و زید آمده است، بهمین گونه معناکرده است: ابوبکر به عمر بن خطاب و زیدبن ثابت چنین دستور داد که «بر در مسجد بنشینید و هر کس که قسمتی از کتاب خدا را با دو شاهد بنزد شما آورد،

۱- در روایت دیگری این عبارت چنین آمده است: «... ابوخزیمهٔ انصاری که پیامبر اکرم شهادت او را بتنهایی بجای دو شاهد تأیید فرموده است» برهان. ج ۱، ص ۲۳۴. امّا با توجه به بیان «تهذیب التهذیب» (ج ۳، ص ۱۴۰) خزیمة بن ثابت انصاری بوده است که ذوالشهادتین بوده است. بنابراین، وی مردی غیر از ابوخزیمه است. در صحیح بخاری در کتاب «فضائل القرآن» آمده است که زید در نزد همین خزیمه (ذوالشهادتین) نیز آیه‌ای از سورهٔ احزاب را یافته است. بنابراین، آیا امر بر راویان و مورخان مشتبه شده است؟ و نام این دو نفر مکرر در مکرر با یکدیگر اشتباه گرفته می‌شوند؟!

۲- صحیح بخاری. کتاب «فضائل القرآن» باب سوم و چهارم. و کتاب «الاحکام». باب سی و هفتم؛ مسند احمد. ج ۱، ص ۱۳ (و از چاپ شاکر. ج ۱، ص ۱۸۵، شمارهٔ حدیث ۷۶)؛ طبقات ابن سعد. ج ۳. ق ۱، ص ۲۰۱.

۳- اتقان. ج ۱، ص ۱۰۱.

آنرا بنویسید»[۱]. این روایت را با سند منقطع، ابن ابی داود[۲] از طریق هشام بن عروه از پدرش در کتاب خویش آورده است، ولی راویانی که نامشان در سند روایت آمده است، همه ثقه (ـ مورد وثوق و اعتماد) هستند. بااین ترتیب، بنابه مفهومی که ابن حجر از کلمهٔ «**دو شاهد**» بدست می‌دهد، برای پذیرش و نگارش آیات قرآن در زمان ابوبکر به یک شاهد کتبی و یک شاهد حفظی اکتفا می‌شده است، در صورتیکه بنا به نظریهٔ دیگر علمای اسلامی دو شاهد برای نسخه‌های خطی و دو شاهد برای موارد حفظی لازم بوده است، و نه نسخهٔ خطی و نه آیات حفظی قرآن با شهادت یکنفر بتنهایی پذیرفته نمی‌شده است. این دانشمندان و صاحبنظران به روایتی که ابن‌ابی‌داود از طریق یحیی بن عبدالرحمان بن حاطب نقل کرده است استناد می‌کنند که گفته است: عمر آگهی داد که هرکس از زبان رسول خدا چیزی از قرآن را فراگرفته و در اختیار دارد، بیاورد. در زمان رسول خدا آیات قرآن را روی صحیفه‌ها و الواح و شاخه‌های درخت خرما می‌نوشته‌اند. هرکس قسمتی از قرآن را می‌آورد از او پذیرفته نمی‌شد مگر آنکه **دو شاهد** بر قرآن بودن آیاتی که آورده است داشته باشد»[۳].

سخاوی در کتاب «جمال القراء» می‌گوید: «منظور از **دو شاهد** اینست که دو نفر شهادت بدهند که آن نسخهٔ خطی در محضر مبارک رسول خدا نوشته شده است»[۴] و گویا در رابطه با پذیرش دو آیهٔ آخر سورهٔ توبه از ابوخزیمهٔ انصاری می‌خواهد بگوید که این دو آیه را زیدبن ثابت ـ استثنائاً ـ از ابوخزیمه بتنهایی پذیرفته است، و مبنایش این بوده است که زید به تواتر آن آیات در نزد بسیاری از صحابه که دقیقاً آن آیات را بیاد داشته‌اند، استناد کرده است، و حفظ آیات توسط عده‌ای از صحابه که در حد تواتر بوده است، جایگزین دو شاهد که بر نگارش آن دو آیه در محضر رسول خدا شهادت

۱- اتقان. ج ۱، ص ۱۰۰.
۲- ابوبکر عبدالله بن سلیمان بن اشعث ازدی سجستانی. از بزرگان حافظان حدیث بوده است. از کتابهای وی «المصاحف»، «المسند»، «السنن»، «التفسیر»، «القراءات»، «الناسخ والمنسوخ» (الاعلام، ج ۴، ص ۲۴).
۳- اتقان. ج ۱، ص ۱۰۰.
۴- اتقان. ج ۱، ص ۱۰۰.

بدهند، گردیده است.

زرکشی می‌گوید: «این سخن زیدبن ثابت که گفته است: دو آیهٔ آخر سورهٔ توبه را جز در نزد ابوخزیمهٔ انصاری نیافتم! دلالتی بر آن ندارد که در جمع و تدوین قرآن به خبر واحد نیز استناد می‌شده است. زیرا، زیدبن ثابت خود این آیات را شنیده بود و جایگاه آنها را می‌دانست (خودش می‌گوید: دو آیهٔ آخر سورهٔ توبه را) و اینکه از صحابه تفحص می‌کرده است، برای اطمینان بیشتر بوده است، نه بعنوان کسب نظر»[1].

نکتهٔ جالب توجه اینست که جنگ یمامه در سال دوازدهم پس از هجرت رخ داده است، و جمع قرآن توسط ابوبکر پس از این جنگ صورت گرفته است، بنابراین، باید ابوبکر تمام کار جمع و تدوین قرآن را تقریباً در **فاصلهٔ فقط یکسال** به پایان برده باشد! وقتی به یاد می‌آوریم که چگونه در این مدت کوتاه تمام آیات و سوره‌های قرآن از روی رقاع و عسب و لخاف و اقتاب و اکتاف و جلود، استنساخ گردیده و بصورت یک کتاب کامل درآمده است، راهی جز این نمی‌یابیم که از همت بلند و تصمیم قاطع و پشتکار خستگی‌ناپذیر صحابه تجلیل کنیم که تا چه اندازه در راه خدا پاکباخته بوده‌اند، و خود را وقف خدمت به اسلام کرده بوده‌اند؟! و چاره‌ای جز این نداریم که با علی بن ابیطالب همسخن شویم که می‌گوید: ﴿رحم الله ابابکر! هو اول من جمع کتاب الله بین اللوحین﴾[2]. یعنی: خداوند رحمت کند ابوبکر را! او نخستین کسی است که کتاب خدا را تدوین کرد و در میان دو جلد قرار داد. **عمر بن خطاب** نیز در تاریخ نامش به این عنوان ثبت شده است که برای نخستین بار طرح جمع و تدوین قرآن را داده است، و نام زیدبن ثابت نیز در تاریخ صدر اسلام بعنوان کسی که این طرح را جامهٔ عمل پوشانیده است، ثبت شده است.

ذیل روایتی که از صحیح بخاری نقل کردیم، می‌رساند که این صحیفه‌های قرآنی که توسط زیدبن ثابت جمع‌آوری شد و به نگارش درآمد، همچنان نزد ابوبکر ماند تا

۱- برهان. ج ۱، ص ۲۳۴.
۲- برهان. ج ۱، ص ۲۳۹؛ مصاحف ابن ابی داود، ص ۵.

جان به جان آفرین تسلیم کرد، و پس از ابوبکر به عمر رسید و همچنان نزد او ماند تا او نیز به دیدار خداوند شتافت؛ و پس از وی به حفصه دخترش منتقل گردید، نه به خلیفهٔ سوم عثمان!

این موضوع دستاویزی برای نویسندگان **دائرة المعارف اسلامی** شده است تا این شبهه را ایجاد کنند که: مگر عثمان شایسته‌تر نبود که صحیفه‌های قرآن را به او بسپارند؟![1] پاسخ ما به این اشکال‌تراشان اینست که: هرگز! حفصه سزاوارتر و شایسته‌تر بود! زیرا، عمر وصیت کرده بود که صحیفه‌های قرآن را به حفصه بسپارند. بعلاوه، وی همسر رسول خدا و ام‌المؤمنین بوده، و از این گذشته تمامی قرآن را از برداشته و خواندن و نوشتن نیز می‌دانسته است. از همهٔ اینها که بگذریم، عمر تعیین خلیفه را بر عهدهٔ شورا نهاده بود. چگونه روا بود که پیش از آنکه حتی به ذهن احدی از مسلمانان خطور کند که عثمان خلیفهٔ سوم پیغمبر اکرم خواهد شد، صحیفه‌های قرآن را به او بسپارند؟!

بنظر می‌رسد، نامگذاری قرآن به «مصحف» نیز به دوران خلافت ابوبکر مربوط بشود. **ابن اشته**[2] در کتاب «المصاحف» از طریق موسی بن عقبه از ابن شهاب روایت کرده است که: وقتی کار گردآوری و نگارش قرآن به پایان رسید، ابوبکر گفت: اسمی برایش بگذارید! بعضی گفتند: نامش را «سِفر» بگذاریم! ابوبکر گفت: یهودیان چنین نامگذاری می‌کنند! و صحابه را از این نام خوش نیامد. بعضی دیگر گفتند: نامش را «مصحف» بگذاریم! «مصحف» نامی است که در حبشه برای چنین کتابها بکار می‌برند. بالاخره، صحابه باتفاق آراء قرآن را «مصحف» نامگذاری کردند[3].

مصحف ابوبکر از این امتیاز برخوردار است که امت اسلام بر صحیح بودن و دقیق بودن آن اجماع دارند، و آیات و سوره‌های آنرا متواتر می‌دانند، و بیشتر علمای اسلامی

۱- ر.ک. Encyclopèdie de 1, Islam. II, p. 1130.

۲- ابوبکر محمد بن عبدالله بن محمد بن اشته. عالم نحو و محقق ثقه‌ای بوده است. وی بسیار به علوم قرآنی پرداخته است. کتاب «المحبر» که از تألیفات اوست، دلالت بر علم بیکران او دارد. وی بسال ۳۶۰ هـ‌ق فوت کرده است (ر.ک. غاية النهاية در طبقات قراء قرآن. ج ۲، ص ۱۸۴).

۳- اتقان. ج ۱، ص ۸۹.

برآنند که در شیوهٔ نگارش مصحف ابوبکر نیز هماهنگی خط قرآن با قرائتهای هفتگانه رعایت شده است، و از این جهت، جمع دوم قرآن در زمان ابوبکر با جمع اول قرآن در زمان حضرت رسول اکرم همانند بوده است.

جمع سوم قرآن در زمان عثمان:

در صحیح بخاری آمده است که ابن شهاب از انس بن مالک نقل کرده است که گفت: **حذیفة بن الیمان** وقتی از فتح ارمنستان و آذربایجان بازگشت، نزد عثمان شتافت و نگرانی خود را از اختلافاتی که در قرائت قرآن در شام مشاهده کرده بود، برای او بیان کرد و به عثمان گفت: امت را دریاب! پیش از آنکه مانند یهود و نصارا با یکدیگر اختلاف پیدا کنند! عثمان نزد حفصه فرستاد که صُحُف را نزد ما بفرست تا از روی آن چند مصحف بنویسیم و به تو بازگردانیم. حفصه آن صُحُف را نزد عثمان فرستاد. عثمان، زیدبن ثابت و عبدالله بن زبیر و سعیدبن عاص و عبدالرحمان بن حارث را دستور داد که چند نسخه از روی آن بنویسند، و عثمان به آن سه نفر که از قبیلهٔ قریش بودند، گفت: اگر در مورد نوشتن کلمه‌ای با زیدبن ثابت اختلاف پیدا کردید، آنرا مطابق لهجهٔ قریش بنویسید که قرآن به زبان قریش نازل شده است. همین کار را کردند و وقتی مصحف‌ها آماده شدند، عثمان صحف را به حفصه بازگردانید و به هر استان یکی از آن مصحف‌ها را فرستاد و دستور داد که بجز آن چند مصحف رسمی هر صحیفه یا مصحفی را که آیات قرآنی در آن نوشته بیابند، بسوزانند[1].

این حدیث صحیح پنج مطلب مهم را برای ما بیان می‌کند:

۱ ـ انگیزهٔ اساسی پرداختن عثمان به نسخه برداری از صُحُف ابوبکر که نزد

۱- صحیح بخاری. کتاب فضائل القرآن. باب ۲ و ۳؛ اتقان. ج ۱، ص ۱۰۲؛ المصاحف. ابن ابی داود سجستانی، ص ۱۸؛ تفسیر طبری. ج ۱، ص ۲۰ و ۲۱. روایت طبری از قول زیدبن ثابت است و روایت صحیح بخاری از قول انس بن مالک است. در روایت طبری جمع دوم قرآن در زمان ابوبکر و جمع سوم آن در زمان خلافت عثمان کاملاً به یکدیگر ربط داده شده‌اند. امّا، در روایت صحیح بخاری فقط از جمع سوم قرآن در زمان عثمان سخن به میان می‌آورد.

حفصه بود، اختلاف مسلمانان در قرائت قرآن بوده است. بنابراین، **بلاشر** و دیگر خاورشناسان را نمی‌رسد که انگیزهٔ عثمان در کار جمع و تدوین قرآن را مورد سؤال قرار دهند! این خاورشناسان این سخن را از کجا آورده‌اند که می‌گویند: خلیفهٔ سوم برای تثبیت موقعیت سیاسی خویش به تهیهٔ مصاحف امام اقدام کرده است؛ و هدفش آن بوده است که جمع و تدوین قرآن بنام طبقهٔ مکّی مسلمانان (مهاجرین) که خودش را نمایندهٔ آن طبقه می‌دانسته است، انجام پذیرد؟![1]

خاورشناسان برای اثبات هیچیک از این سخنانشان دلیل و مدرکی بجز تخیل نیرومند و گمانهای دروغین ندارند! وگرنه، کدام روایت تاریخی صحیح ادعای آنان را تأیید می‌کند؟ و آیا هیچ انسان خردمندی حدس و تخمین بی‌پایهٔ آنان را بر اسناد و مدارک تاریخی که شخصی مانند شیخ بخاری که در راستگویی و صداقت و دقت و امانت، تاریخ همانند او را نشناخته، ارائه کرده است، ترجیح می‌دهد؟!

۲ ـ هیئتی که از جانب عثمان به کار جمع و تدوین قرآن پرداختند، متشکل از چهار نفر بوده است[2]. از این چهار نفر، بجز زیدبن ثابت که از انصار و اهل مدینه است،

۱- ر.ک. Blachère, p. 57

۲- شگفت اینکه ابن ابی داود، از آنجاکه اصولاً اشتیاق عجیب و غریبی دارد به اینکه روایات مختلف را در رابطه با یک موضوع گردآوری کند، هر چندکه با یکدیگر اختلاف شدید داشته باشند، به گزارش این هیئت چهار نفری که بخاری نامهایشان را آورده است، اکتفا نمی‌کند، بلکه محض رضای خدا، صورت اسامی اعضای هیئت‌های دیگری را هم دست و پا می‌کند و در کتاب خودش می‌آورد، از جمله، یک هیئت دو نفری متشکل از زیدبن ثابت و سعیدبن عاص. و نیز، یک هیئت دوازده نفری (المصاحف. ابن ابی داود، ص ۲۲، ۲۴، ۲۵). و همین اختلاف روایات باعث شده است که زمینه برای تحقیق گستردهٔ شوالی فراهم گردد. ر.ک. Schwally, Die Sammlung des Qorans, II, 50 sqq. بلاشر شدیداً شگفت‌زده می‌شود که چگونه ابن ابی داود، نام ابی بن کعب را در صورت اسامی یکی از این هیئت‌ها ذکر کرده است، در صورتیکه وی دست کم دو سال پیش از این تاریخ از دنیا رفته بوده است! امّا، با همهٔ این اوصاف، بلاشر دچار یک اشتباه تاریخی شده است. وی چنین می‌پندارد که این هیئت نسخه‌برداری مصاحف در حدود سال ۳۰ هجری تشکیل یافته است (Blachère, Intr., au Qoran, 53) در حالیکه ابن حجر می‌گوید: «نسخه‌برداری مصاحف عثمانی در سال ۲۵ هجری انجام پذیرفته است». ابن حجر می‌گوید: بعضی از معاصران ما از این نکته غفلت دارند و می‌پندارند که جمع و نگارش قرآن در زمان عثمان در سال ۳۰ هجری اتفاق افتاده است، ولی برای این سخنشان سند و مستندی ندارند! - اتقان. ج ۱، ص ۱۰۲.

سه نفر دیگر از قبیلهٔ قریش و از اهل مکه (مهاجرین) هستند[۱] و هر چهار نفر، از صحابهٔ مورد اعتماد و دانشمند پیغمبر اکرم بوده‌اند[۲].

۳ ـ هیئت چهار نفری، کارشان عبارت بوده است از نسخه‌برداری از «صحف» که در زمان ابوبکر جمع‌آوری شده و در نزد حفصه بوده است. بنابراین، جمع سوم قرآن در زمان عثمان از هر حیث، مستند به جمع دوّم قرآن در زمان ابوبکر بوده است.

۴ ـ قرآن به لهجهٔ قریش نازل شده است. و بهمین جهت، بدستور عثمان هیئت چهار نفری موظف بوده است که در موارد اختلاف میان زید و سه نفر دیگر، لهجهٔ قریش را برگزینند. در بحث قرائتهای هفتگانه (احرف سبعه) خواهیم دید که این موضوع منافاتی ندارد با اینکه نگارش قرآن بترتیبی انجام شده باشد که با هفت قرائتی که قرآن مطابق آن نازل شده است، مطابقت داشته باشد. بدلیل اینکه خط در آن زمان هنوز نقطه و اعِراب نداشته است، و در مواردی که نگارش کلمه به یک صورت نمی‌توانسته است با قرائت آن به چند وجه هماهنگی داشته باشد، هر یک از مصاحف را با یک قرائت می‌نوشته‌اند.

۱- اینجاست که بلاشر از خوشحالی پر درمی‌آورد و بر بال سیمرغ تخیل نیرومندش به پرواز درمی‌آید، و همه جا را زیر پا می‌گذارد! ناگهان می‌شنویم که می‌گوید: عثمان و آن سه نفر مکی دیگر که به کار جمع و تدوین قرآن پرداختند، این کار را با انگیزهٔ اریستوکراسی دنبال می‌کردند. حقیقت اینست که ما نمی‌فهمیم در آن جامعهٔ نوپای اسلامی که تعالیم دینی هنوز در آن رنگ نباخته‌اند، اریستوکراسی چگونه می‌تواند مطرح گردد؟! بعد، بلاشر به پیوند سببی و خویشاوندی هر یک از اعضای این گروه با عثمان اشاره می‌کند، و چنین نتیجه‌گیری می‌کند که منافع مشترک، این چند نفر را بدور هم جمع کرده است! اینان نمی‌خواسته‌اند ناظر آن باشند که کار جمع و تدوین قرآن و نسخه‌برداری مصاحف در شهر دیگری غیر از شهر مکه زادگاه عزیز و گرامی آنان صورت پذیرد! بلاشر، برای اینکه بتواند این نمایشنامهٔ خیالی را بنحوی به آخر برساند، از توافق و سازش زید با آن سه نفر مکی و چاپلوسی زید در برابر آنان صحبت به میان می‌آورد. چه کند؟! خوب می‌داند که زیدبن ثابت مدنی است و نمی‌تواند بهیچوجه او را متهم به اریستوکراسی بکند! (Blachère, Intr. au Coran, 58.) نیازی به توضیح ندارد که این سخنان بلاشر با آنهمه تناقض گویی که در بر دارد، خودش خودش را رسوا می‌سازد، و این استنتاج‌های محققانه و عالمانه(!) را به خود بلاشر برمی‌گرداند.

۲- بسیاری از خاورشناسان پارسایی و احتیاط کاری اعضای هیئت نسخه‌برداری مصاحف عثمانی را ستوده‌اند. بعنوان مثال، بلاشر می‌گوید: هیچکس نمی‌تواند به خودش جرأت بدهد که دربارهٔ احساس مسئولیت شدید اعضای این هیئت تردید کند! و اگر بتوان گفت که آنان از «روش تحقیق» که در آن زمان برای هیچکس میسر نبوده است، برخوردار نبوده‌اند، این را هم نمی‌توانیم بگوییم که از جهت خصایص تقوا و پارسایی و احتیاط کاستی داشته‌اند! (Blachère, Intr., au Coran, 61).

۵ ـ عثمان به هر یک از مراکز بلاد اسلامی آن روزگار، یکی از این مصاحف را که توسط هیئت چهار نفری نوشته شده بود، فرستاد و برای ریشه‌کن کردن اختلاف قرائات چنین مصلحت دید که دیگر صحیفه‌ها و مصحف‌های شخصی و غیرشخصی را که در دست مردم بود، بسوزانند، تا راه برای هرگونه شک و شبهه‌ای بسته شود.

ضمناً، بنظر می‌رسد که **حذیفة بن الیمان** تنها کسی نبوده است که از اختلاف مسلمانان در قرائت قرآن به وحشت افتاده است. اختلاف قراءات روزبروز فزونی می‌یافت و کار به جایی رسیده بود که خود صحابه هم در قرائت قرآن با یکدیگر اختلاف پیدا کرده بودند. وقتی خبر به عثمان می‌رسد، به نوبهٔ خود از عواقب وخیم این اختلافات به هراس می‌افتد و تصمیم می‌گیرد که پیش از آنکه کار به جای باریکتری بکشد، تدبیری بیندیشد. این مطلب را بروشنی از روایتی که ابن جریر طبری در کتاب تفسیرش از طریق ایوب از ابوقلابه نقل کرده است، می‌توان دریافت. ابوقلابه گفته است: در زمان خلافت عثمان وضع اینطور شده بود که این معلم، قرائت این قاری را یاد می‌داد، و آن معلم، قرائت آن قاری را. در نتیجه نوجوانان وقتی به یکدیگر برمی‌خوردند، و برای یکدیگر قرآن می‌خواندند، میانشان اختلاف می‌افتاد، و اندک اندک، دامنهٔ این اختلافات به محضر معلمان قرآن کشیده می‌شد، و کار به جایی می‌رسید که این معلم می‌گفت: من به قرآنی که آن معلم دیگر می‌خواند ایمان ندارم! ماجرای این اختلاف و تکفیر و صف آرایی مسلمانان در برابر یکدیگر در امر قرائت قرآن به گوش عثمان رسید. خطبه‌ای ایراد کرد و ضمن آن خطبه گفت: «شما که نزد من هستید این چنین قرآن را غلط می‌خوانید، و با یکدیگر بر سر قرائت قرآن اختلاف می‌کنید! پس آنان که از ما دورند، قطعاً در قرائت قرآن بیشتر از ما با یکدیگر اختلاف دارند! ای یاران محمد! گرد هم آیید و برای مردم یک **مصحف نمونه** بنویسید![۱]

۱- تفسیر طبری، ج ۱، ص ۲۱. در کتاب اتقان (ج ۱، ص ۱۰۲ و ۱۰۳) بنقل از ابن اشته در کتاب مصاحف از طریق ایوب از ابوقلابه قریب به همین مضمون آمده است، و در اتقان این روایت دنباله‌ای دارد که با هم می‌خوانیم: «صحابه جمع شدند و مصحف امام را نوشتند. هرگاه دربارهٔ نگارش آیه‌ای اختلاف پیدا می‌کردند، می‌گفتند: این آیه را حضرت رسول اکرم به فلانکس یاد داده است! حتّی اگر او در سه فرسنگی

از سوی دیگر، در فاصله طولانی (ـ دست کم پانزده سال) وفات پیغمبر اکرم تا زمانی که عثمان مسلمانان را به پیروی از یک مصحف رسمی وادار کرد، غیر از مصحف (یا «صحف») ابوبکر که نزد حفصه بود، مصحف‌های مشهور دیگری در میان مسلمانان شناخته شده بود، و همین امر اختلاف در قرائت قرآن را افزایش می‌داد. مشهورترین این مصاحف، مصحف ابی بن کعب و مصحف عبدالله بن مسعود است[1]. شاید مصحف‌های دیگری نیز که آنچنان معروف و مشهور نشده‌اند، در آن زمان موجود بوده‌اند. نام تعدادی از این مصاحف را در فهرست ابن ندیم و مصاحف ابن ابی داود و مصاحف ابن اشته می‌توانیم ببینیم. البته، نمی‌خواهیم در مورد تعداد این مصحف‌ها بیش از اندازه مبالغه کنیم. زیرا، از یک طرف، سند و مدرک صحیحی که وجوداین مصاحف را در یک زمان نشان بدهد، نمی‌یابیم[2]، و از طرف دیگر، هیچیک از این مصحف‌ها بدست ما نرسیده است. تنها اثری که از این مصاحف مشاهده می‌کنیم،

مدینه هم زندگی می‌کرد، کسی را نزد او می‌فرستادند تا رو در روی او قرار گیرد و به او بگوید: فلان آیه را حضرت رسول اکرم چگونه به تو یاد داده است؟ و آن مرد می‌گفت: چنین و چنان. و بر همین پایه، آیه را در جای خالی که برایش باز گذاشته بودند، ثبت می‌کردند. روایت ابن ابی داود در کتاب «المصاحف» و ابوعمرودانی در کتاب «المقنع» نیز نزدیک به همین مضمون است.

۱- دارندهٔ این دو مصحف از اجلهٔ صحابه و از عالمترین صحابه نسبت به علوم قرآن بوده‌اند. ابی‌بن‌کعب از آنچنان اعتماد مردمی برخوردار بود که وقتی در زمان ابوبکر قرآن در یک مصحف گردآوری گردید، وی همزمان جلسات درس قرآن سر پا کرده بود و برای مردم قرآن را املا می‌کرد و مردم می‌نوشتند (المصاحف، ابن ابی داود. ص ۹). عبدالله بن مسعود نیز یکی از آن چهار نفری است که پیغمبر اکرم مردم را فرمان داده است که قرآن را از آنان فراگیرند! (صحیح بخاری. ج ۶، ص ۱۸۶). بعد از مصحف ابی بن کعب و مصحف عبدالله بن مسعود نوبت به مصحف ابوموسی اشعری و مصحف مقدادبن عمرو می‌رسد (طبقات ابن سعد. ج ۳، ق ۱. ص ۱۱۴ تا ۱۱۶).

۲- از جمله، ابن ابی داود (در کتاب «المصاحف». ص ۵۰ به بعد) به عمر بن خطاب نسبت می‌دهد که وی در صدد تهیهٔ یک مصحف مخصوص برای خودش برآمده است! شوالی خاورشناس هم این روایت به مذاقش خیلی شیرین آمده است و در تحقیقات قرآنی خودش آنرا نقل کرده است:

Schwally, Die Sammlung des Qorans, II, 27.

امّا، بلاشر آنقدر چشم تنگی نکرده است، و فوراً روی این روایات نیفتاده است! وی دریافته است که روایاتی که ابن ابی داود در این رابطه نقل کرده است، نمی‌خواهند، انتساب یک مصحف بخصوص را به عمربن خطاب بیان دارند، بلکه، فقط بیانگر قرائت‌های مخصوصی هستند که عمر ترجیح داده است بعضی کلمات قرآن را متفاوت با قرائت مشهور بخواند. ر.ک. Blachère, Introduction au Coran, 35 و در همین صفحه پاورقی شماره ۳۷ را نیز بخوانید.

روایاتی است که ترتیب سوره‌ها و نحوهٔ قرائت بعضی کلمات را در این مصاحف بیان می‌دارند، و مضامین این روایات از جهات بسیاری نیازمند تحقیق و تدقیق هستند[1].

اما، فرمان عثمان دایر بر سوزانیدن مصاحف غیررسمی[2] - هر چه که بوده باشد - بی‌تردید، حکیمانه بوده است. زیرا، ماندن آن مصاحف با رسم‌الخط‌ها و احیاناً ترتیب‌های گوناگون - هر چند که موارد اختلافشان جزئی بوده باشد - ناگزیر، زمینهٔ اختلاف را فراهم‌تر می‌کرد. بخصوص که در زمان عثمان، مردم، دیگر اندک اندک با زمان رسول خدا فاصله می‌گرفتند. این بود که کار حکیمانهٔ عثمان مورد تأیید و تحسین صحابه و مسلمانان قرار گرفت[3]. تنها صحابی پیغمبر اکرم که در این رابطه با عثمان مخالفت کرد، **عبدالله بن مسعود** بود. وی چنانکه پیش از این دیدیم، مصحفی مخصوص به خودش داشت، و ابتدا با عثمان از در مخالفت درآمد و حاضر نشد مصحفش را بسوزاند[4]. بعدها، خداوند به او الهام فرمود که رأی عثمان را که در آن روزگار، در واقع رأی همهٔ مسلمانان بود[5] و وحدت کلمه و ریشه‌کن شدن اختلاف

۱- در اینجا، بلاشر هم می‌داند و اعتراف می‌کند به اینکه اگر بخواهیم سخنی جدی دربارهٔ این مصاحف غیررسمی بگوییم باید به اسناد و مدارک صحیح استناد کنیم که جایشان خالی است. ر.ک. Blachère, Intr. Cor. P. 36.

۲- روایت صحیح بخاری صریحاً می‌گوید: عثمان فرمان داد مصاحف غیررسمی را بسوزانند. امّا، ابن‌ابی‌داود - طبق معمول - دست‌بردار نیست و چندین روایت متناقض با یکدیگر می‌آورد، و بالاخره، سخن را به اینجا می‌رساند که معلوم نیست، عثمان مصاحف غیررسمی را سوزانیده است یا پاره‌پاره کرده است یا به دریا ریخته است؟ (المصاحف. ص ۱۳، ۱۶، ۲۰). البته، ما بدون تردید حدیث صحیح بخاری را مستند قرار می‌دهیم و می‌پذیریم. آری! آن مصحفهای غیررسمی با آن رسم‌الخط‌های متفاوت سوزانیده شدند، و خداوند شرّ ماندنشان را از سر مسلمانان کوتاه گردانید!

۳- المصاحف. ابن ابی داود. ص ۱۲.

۴- در دهان این صحابی بزرگوار سخنان دشنام‌آمیزی می‌گذارند که وی به زیدبن ثابت گفته است: تو هنوز در صلب پدرت بودی که من اسلام آوردم! (ابن ابی داود، ص ۱۷) یا اینکه به زید گفته است: تو هنوز با دختر بچه‌ها بازی می‌کردی که من هفتاد و چند سوره را مستقیماً از دو لب مبارک حضرت رسول اکرم فرا گرفته و از بر کرده بودم (طبقات ابن سعد. ج ۲. بخش ۲. ص ۱۰۵؛ کتاب المصاحف ابن ابی داود. ص ۱۵) ولی ما باورمان نمی‌آید که ابن مسعود چنین سخنانی را بر زبان آورده باشد! اگر هم بفرض چنین چیزی بوده باشد. حاکی از شدت ناراحتی و افسردگی او از بابت بحساب نیاوردن او در هیئت جمع و تدوین قرآن بوده است. با وجود این، همین ابن ابی داود است که (ص ۱۲) بازگشت ابن مسعود را به رأی مقام خلافت گزارش می‌کند.

۵- کتاب المصاحف. ابن ابی داود. ص ۱۲.

قرائت و رسم‌الخط قرآن را تضمین می‌کرد، بپذیرد.

بهرحال، هیئت چهار نفری در سال ۲۵ هجری در اجرای فرمان عثمان خلیفهٔ مسلمین تشکیل گردید[۱]، و با آنکه این هیئت متشکل از کسانی بود که خودشان حافظ تمام قرآن بودند، عثمان آنان را موظف گردانید که از روی مصحف حفصه نسخه‌برداری کنند، تا مصاحفی که نوشته می‌شوند، مستند به مصحف ابوبکر باشند، و از آنجاکه مصحف ابوبکر نیز مستند به نسخه‌های خطی قرآن بود که در زمان حیات رسول خدا و در محضر مبارک آنحضرت و با توقیف و نظارت دقیق آنحضرت نوشته شده بودند، این شیوهٔ مدبّرانه جمع و تدوین قرآن در زمان عثمان راه را برای هر یاوه‌سرایی و شبهه‌پردازی می‌بندد. **ابوعبدالله مُحاسِبی** می‌گوید: «... آن مصاحفی که قرآن از روی آن نوشته شد، نزد صدّیق ماند، و **مصحف امام** بود (یعنی: مرجع حل اختلاف در مورد قرائت و رسم‌الخط و جایگاه سوره‌ها و آیات قرآن) و تا آخر عمر صدّیق از وی جدا نشد. همچنین در زمان عمر نیز نزد او بود، و پس از وفات وی به حفصه سپرده شد و دست هیچکس به آن نرسید، تا آنکه در زمان عثمان نیاز به یکسان کردن قرائت قرآن محسوس گردید، و مصحف ابوبکر در اختیار عثمان قرار گرفت، و عثمان آنرا مصحف امام قرار داد و از روی آن چند نسخه برداشت (که هر یک از این مصاحف نیز «مصحف امام» نامیده شدند)...»[۲].

مصحف ابوبکر، پس از آنکه مصاحف امام از روی آن نوشته شد و به اطراف و اکناف بلاد اسلامی فرستاده شد، به نزد حفصه عودت داده شد، و همچنان نزد او ماند، تا از دنیا رفت. **مروان بن حَکَم** (متوفای ٦۵ هجری) خواست این مصحف را از حفصه بازگیرد و بسوزاند. حفصه حاضر نشد. وقتی حفصه از دنیا رفت، مروان آن مصحف را

۱- اتقان. ج ۱، ص ۱۰۲. و بر این پایه، پندار بلاشر پایه و اساسی نخواهد داشت که می‌گوید: شرکت سعید بن عاص در هیئت، افتخاری بوده است! زیرا، وی در حدود سال ۳۰ هجری که همان سالی است که بنابه پندار بلاشر آن هیئت نگارش مصاحف عثمانی تشکیل یافت، والی کوفه بوده است! البته، ما پیش از این، نادرستی این پندار را مورد بررسی قرار دادیم، و نظریهٔ ابن حجر را دایر بر تشکیل هیئت مذکور در سال ۲۵ هجری پذیرفتیم. ر.ک. Blachere Intr. Cor., 56

۲- برهان. ج ۱، ص ۲۳۹.

گرفت و سوزانید، و در مقام توجیه صلاحدید خود چنین گفت: «این کار را به این منظور انجام دادم که با آنکه تمام آنچه در این مصحف بود، عیناً در زمان عثمان در مصاحف امام ثبت و ضبط شده بود، امکان داشت که در صورت ماندن این مصحف و گذشت سالیان درازی بر آن، کسانی پیَدا شوند که این مصحف را دستاویز خویش قرار دهند، و با ادعای موارد اختلاف بین این مصحف و مصاحف عثمانی، ایجاد شبهه و اختلاف کنندا»[۱].

در بارهٔ اینکه در زمان **عثمان چند مصحف امام نوشته شده و به اطراف بلاد اسلامی فرستاده شده است؟** علمای اسلامی اختلاف نظر دارند:

- **ابوعمرو دانی**[۲] درکتاب «المقنع» می‌گوید: «اکثر دانشمندان بر آنند که عثمان چهار مصحف امام نوشت و یک نسخه را به کوفه و دیگری را به بصره و سومی را به شام فرستاد و چهارمی را نزد خود نگاهداشت. بعضی گفته‌اند که عثمان هفت مصحف امام نوشت و علاوه بر کوفه و بصره و شام، به مکه و یمن و بحرین نیز یک نسخه از مصاحف امام را ارسال داشت. ابوعمرو می‌گوید: ولی، قول اوّل صحیح‌تر است. و بزرگان دانشمندان و صاحبنظران علوم قرآنی برآنند»[۳].

- **سیوطی** می‌گوید: «مشهور آنست که مصاحف امام که عثمان به اینطرف و آنطرف فرستاده است، پنج تا بوده‌اند»[۴] و اگر نسخهٔ مخصوص را نیز که عثمان نزد خویش نگاهداشته است، به این تعداد بیفزاییم، بالغ بر شش مصحف می‌گردد.

- همانطور که می‌تواند منظور از روایاتی که می‌گویند: مصاحف امام پنج تا بوده‌اند، این باشد که شش تا بوده‌اند و یکی را عثمان نزد خویش نگاهداشته است، و روایاتی نیز که می‌گویند: مصاحف امام هفت تا بوده‌اند، می‌تواند مفادشان این باشد که

۱- کتاب المصاحف. ابن ابی داود. ص ۲۴.

۲- ابوعمرو عثمان بن سعید دانی. از بزرگان ائمهٔ قرائات بوده است. مشهورترین کتابهایش عبارتند از: التیسیر فی القراءات السبع، المقنع فی رسم القرآن، و المحکم فی نقط المصاحف. وی بسال ۴۴۴ هق درگذشت (انباه الرواة. ج ۲، ص ۳۴۱ و ۳۴۲).

۳- مقایسه کنید برهان. ج ۱، ص ۲۴۰ را با: المقنع، ص ۱۰.

۴- اتقان. ج ۱، ص ۱۰۴.

عثمان شش نسخه از آنها را بعنوان «مصحف امام» به اطراف فرستاده است. بهمین دلیل، ما ترجیح می‌دهیم نظریه‌ای را بپذیریم که می‌گوید: هیئت چهار نفری هفت مصحف نوشت و عثمان شش نسخه را به اطراف فرستاد و یکی را برای خودش نگاهداشت. نکتهٔ دیگری که تمایل ما را به این نظریه تأیید می‌کند، اینست که می‌دانیم بعضی از مسلمانان از جمله عبدالله بن زبیر و ام‌المؤمنین حفصه و ام‌المؤمنین ام سلمه توانسته‌اند به مصحف مخصوص دست یابند و از روی آن برای خودشان نسخه بردارند[1]. بنظر ما، این کار بهیچوجه نمی‌تواند منطقی بوده باشد که عثمان خلیفهٔ مسلمین به بعضی افراد ـ هر چقدر که مقام والایی داشته باشند ـ اجازه داده باشد که از روی مصحف مخصوص نسخه بردارند، ولی، از آنطرف، بعضی از بلاد اسلامی را از داشتن یک نسخه از مصحف امام که ضامن وحدت کلمه و ریشه کن شدن اختلاف است، محروم گردانیده باشد! بخصوص که بخوبی دریافته‌ایم که انگیزهٔ اساسی عثمان برای اقدام به تهیهٔ مصاحف رسمی و استنساخ مصحف ابوبکر و ارسال مصاحف امام به اطراف و اکناف بلاد اسلامی، اختلاف روزافزون مردم در قرائت و رسم‌الخط قرآن بوده است.

تعداد این مصاحف عثمانی هر چند تا که بوده باشد، تردیدی نداریم در اینکه کاملاً همانند یکدیگر بوده‌اند، و هر یک از آنها تمامی قرآن را که عبارت از صد و چهارده سوره باشد، در بر داشته است. البته، بدون نقطه و اعراب و بدون ذکر نام سوره‌ها و شماره گذاری آیات. عیناً مطابق مصحف ابوبکر که بی‌نقطه و بی‌اعراب بود و نام سوره‌ها در آن نوشته نشده و فواصل آیات نیز مشخص نشده بود. علاوه بر این، مصاحف عثمانی از عبارات توضیحی و تفسیری نیز پیراسته گردید. پیش از آن، بعضی از صحابه تفسیر و توضیحی را نیز که دربارهٔ بعضی از آیات از رسول خدا شنیده بودند، در مصحف خود می‌نوشتند. مثلاً آیهٔ ۱۹۸، سورهٔ ۲ (بقره) از مصحف ابن مسعود چنین نوشته شده بود:

۱- کتاب المصاحف. ابن ابی داود. ص ۸۱، ۸۳، ۸۵، ۸۶ و نیز بنگرید به: Arthur Jeffery, Material, for the history of the Qur'an. 212, 231, 235, 262.

این کتاب بمنزلهٔ مقدمهٔ ناشر برای کتاب المصاحف است.

﴿لَيْسَ عَلَيْكُم جُناحٌ اَنْ تَبْتَغُوا فَضْلاً مِنْ رَبِّكُم [فِي مَوَاسِمِ الْحَجِّ]﴾.

که، ما هیچ تردیدی نداریم در اینکه «فی مواسم الحج» یک جملهٔ تفسیری و توضیحی است، و نمی‌تواند از متن قرآن باشد. زیرا، با متن مصحف که اجماع و اتفاق امت اسلام بر آن است، مطابقت ندارد.

ابن‌جزری این مطلب را بوضوح بیان کرده است. می‌گوید: چه بسا صحابه تفسیر بعضی از آیات قرآن را بمنظور توضیح و بیان در کنار متن قرآن که از پیغمبر اکرم فرا گرفته‌اند، افزوده‌اند. علت آنست که مطمئن بوده‌اند که متن قرآن راکه از حضرت رسول اکرم فراگرفته‌اند، هرگز با جملات توضیحی و تفسیری اشتباه نخواهند گرفت. و بهمین دلیل بود که صحابه غالباً تفسیر آیات قرآن راکه از حضرت رسول اکرم می‌شنیدند، در کنار آیات قرآن می‌نوشتند[1]. برای نمونه از این دست، می‌توان **مصحف عایشه** را نام برد.

از اینجا، می‌توان دریافت که مصحف‌های عثمانی از همهٔ این زوایدی که از قبیل تفسیر آیات یا تفصیل عبارات مجمل بوده است، و قرآن بودن آنها بتواتر ثابت نبوده است، پیراسته شده است.

در پذیرش و تدوین آیات قرآن حتّی در یک مورد به خبر واحد اکتفا نشده است، و ترتیب سوره‌ها و آیات قرآنی در مصحفهای عثمانی عیناً همین ترتیب بوده است که امروز در همهٔ نسخه‌های قرآن در اطراف و اکناف جهان موجود است.

بی‌نقطه و بی‌اعراب بودن مصاحف عثمانی این زمینه را فراهم می‌کرد که بعضی از کلمات قرآن به چند وجه خوانده شوند. مانند کلمهٔ ﴿فَتَبَيَّنُوا﴾ در آیهٔ ٦، سورهٔ ۴۹ (حُجُرات) که ﴿فَتَثَبَّتُوا﴾ نیز خوانده شده است (این دو کلمه مترادف و در معنا یکی هستند)؛ و مانند عبارت:

﴿فَتَلَقَّى آدمُ مِن رَبِّهِ كَلِماتٍ﴾.

(ـ آنگاه، آدم کلماتی را از پروردگارش فراگرفت و بر زبان آورد). به این صورت

۱- اتقان، ج ۱، ص ۱۳۴.

نیز خوانده شده است:

﴿فَتَلَقّیٰ آدمَ مِن رَبِّهِ کلِماتٌ﴾.

(ـ آنگاه، کلماتی از جانب پروردگار آدم به او رسید).

در اینگونه موارد، علت آنکه رسم‌الخط مصحف عثمانی بصورتی نوشته شده است که بتواند بهر دو صورت خوانده بشود، اینست که دلیل قاطع دیگری بر درستی این قرائت‌های غیرمشهور وجود داشته است. و رسول خدا هر دو قرائت مشهور و غیرمشهور را خوانده است، یا یکی از صحابه هر دو قرائت را در محضر مبارک پیغمبر اکرم خوانده است و آنحضرت تأیید فرموده است، و به او اعتراضی نفرموده است. و همین وجود دلیل قاطع بر اثبات تواتر یک قرائت بوده است که مشخص می‌کرده است که باید رسم‌الخط عثمانی با آن قرائت هماهنگ باشد یا نباشد، نه بالعکس (ـ به این معنا که سازگاری رسم‌الخط مصحف عثمانی با یک قرائت، تعیین کنندهٔ صحت آن قرائت باشد). بنابراین، اگر یک قرائت بخصوص دربارهٔ کلمه یا کلماتی از قرآن به حد تواتر نمی‌رسیده است، پذیرفته نمی‌شده است، و به اصطلاح «شاذّ» (فاقد شهرت و تواتر)[1] و غیرقابل قبول بحساب می‌آمده است. مانند قرائتی که آیهٔ ۲۸، سورهٔ ۳۵ (ملائکه) را که در قرائت مشهور چنین است:

﴿اِنَّمَا یَخْشَی اللّهَ مِنْ عِبادِهِ الْعُلَماءُ﴾.

(ـ فقط بندگان دانشمند خداوند از او در بیم و امید بسر می‌برند) اینطور می‌خواند:

﴿اِنَّمَا یَخْشَی اللّهُ مِنْ عِبادِهِ الْعُلَماءَ﴾.

(ـ خداوند فقط از بندگان دانشمندش می‌ترسد).

با این وصف، نیازی به توضیح ندارد که دستهٔ دیگری از کلمات قرآنی که قرائتشان جز به یک صورت متواتر نبوده است، فقط به یک صورت نوشته می‌شده‌اند، و کلمات دستهٔ سوم، یعنی کلماتی که بیش از یک قرائت متواتر داشته‌اند، ولی میسر نبوده است که آن کلمات را در رسم‌الخط مصحفهای رسمی طوری بنویسند که همهٔ آن قرائت‌ها را در

۱- اتقان، ج ۱، ص ۱۳۳.

برگیرد، و با همهٔ آن قرائتها سازگار باشد، نویسندگان مصاحف امام ناگزیر می‌شده‌اند که اینگونه کلمات را در یک مصحف به این صورت و در مصحف دیگر بصورت دیگری بنویسند. نمونهٔ این دسته از کلمات، کلمهٔ «وَصّیٰ» در آیهٔ ۱۳۲، سورهٔ ۲ (بقره) است که طبق قرائت اصلی قرآن بر وزن «فَعَّلَ» خوانده شده است، و در قرائت متواتر دیگری که بسند صحیح و متواتر ثابت است، ﴿أَوصیٰ﴾ بر وزن «أَفْعَلَ» خوانده شده است. این کلمه ناگزیر در بعضی مصاحف عثمانی بصورت «وصی» ثبت شده است و در بعضی دیگر «اوصی» نوشته شده است[1]. ناگفته نماند که این کلمات دستهٔ سوم در قرآن بسیار اندک هستند، و از همان صدر اسلام، اینگونه کلمات با دقت کامل و همراه با ذکر شمارهٔ آیه و سورهٔ مربوطه در بسیاری از کتابهایی که دربارهٔ «مصاحف» تألیف و تدوین شده است، ثبت و ضبط گردیده است.

روایات به ما می‌گویند که عثمان برای جلب توجه بیشتر مردم و افزایش اشتیاق مردم نسبت به مصحفهای رسمی، و هماهنگ ساختن حفظ و نگارش قرآن، مردم را تشویق می‌کرده است که به خواندن از روی نسخه‌های قرآن اکتفا نکنند، و از حافظان قرآن که قرآن را از پیغمبر اکرم فراگرفته‌اند، قرآن را بیاموزند، و بر روایت دقیق دهان به دهان اعتماد کنند، و توجه به مسئلهٔ نگارش مصحفهای رسمی انگیزه‌ای برای متارکهٔ حفظ و تعلیم و تعلم قرآن نگردد. عثمان برای این منظور، بدنبال بیشتر مصاحف رسمی که به اطراف سرزمینهای اسلامی می‌فرستاد، یکنفر حافظ قرآن را نیز که رسم‌الخط آن مصحف با قرائت او مطابقت داشت، اعزام می‌داشت: **زیدبن ثابت** بعنوان مُقری مصحف مدنی تعیین شد. **عبدالله بن سائب** بعنوان مُقری مصحف مکی؛ **مغیرة بن شهاب** بعنوان مُقری مصحف شام؛ و **ابوعبدالرحمان سلمی** بعنوان مُقری مصحف

۱- سیوطی در این باره (اتقان. ج ۲، ص ۲۸۹) می‌گوید: امّا، قرائات معتبری که در مقایسه با قرائت مشهور، حرف یا کلمه‌ای زیادتر داشته باشند که رسم‌الخط کلمه در مصحف عثمانی تاب آنرا نداشته باشد، مانند «اوصی» و «وصی»؛ «تجری تحتها» و «تجری من تحتها»؛ «سیقولون الله» و «سیقولون لله»؛ «ما عملت» و «ما عملته». این قرائتها را بهمین ترتیب در مصحف امام می‌نوشتند.

کوفه، و عامر بن عبدالقیس بعنوان مُقری مصحف بصره[1].

بررسی دو موضوع باقی می‌ماند:

یکی اینکه چرا عثمان مصحفهای شخصی و غیررسمی را که در دست صحابه و مسلمانان بود، سوزانید؟ پاسخ اینست که عثمان این کار را با مشورت و تأیید صحابهٔ بزرگوار اسلام انجام داد. این سخن علیّ بن ابیطالب است که سویدبن غفله از او نقل می‌کند:

﴿لاتَقُولُوا فی عثمانَ الاّ خیراً! فَوَ اللهِ ما فَعلَ الّذی فَعلَ بِالمصاحفِ الاّ عن مَلَأٍ مِنّا﴾[2].

(ـ دربارهٔ عثمان جز به نیکی سخن می‌گویید که بخدا سوگند، هر چه با مصاحف انجام داد در حضور جمعی از ما انجام داد!) و نیز، از علی ابن ابیطالب مرویست که:

﴿لَو وُلّیتُ ما وُلّیَ عثمانُ لَعَمِلتُ بِالمصاحفِ ما عَمِل﴾[3].

(ـ اگر من بجای عثمان بودم دربارهٔ نسخه‌های قرآن و تهیهٔ مصاحف رسمی همان کاری را می‌کردم که عثمان کرد!).

دیگر اینکه، همهٔ محققان در زمینهٔ تاریخ قرآن این سؤال را عنوان می‌کنند که مصحف‌های رسمی عثمانی هم اکنون کجا هستند؟ امّا، پاسخ قانع کننده‌ای برای این

۱- مناهل العرفان. ج ۱، ص ۳۹۶ و ۳۹۷.

۲- اتقان. ج ۱، ص ۱۰۳.

۳- برهان. ج ۱، ص ۲۴۰. نزدیک به همین مضمون در کتاب المصاحف ابن ابی داود (ص ۱۲) نیز آمده است. امّا، بلاشر معتقد است که علی بن ابیطالب آنچنان موضع تأییدکننده و حمایت‌کننده‌ای از کار عثمان نداشت و با سوزانیدن مصاحف غیررسمی موافق نبود! و فقط، از آنجهت عثمان را تأیید می‌کرد که دستنوشته‌های قرآن را که در زمان پیغمبر اکرم روی چوب و استخوان و چرم نوشته شده بود، از میان برد، و شر اختلافات احتمالی را بر سر قرآن از سر مسلمانان کوتاه کرد (Blachère, Intr. 63.). هدف بلاشر از این سخنان بی‌پایه خودبخود معلوم است. می‌خواهد موضع حمایت آمیز علی بن ابیطالب را در برابر عثمان مورد سؤال قرار بدهد. بلاشر با این پشت هم اندازی‌ها می‌خواهد نظریه‌ای را که با ظاهر اسناد و مدارک موجود مخالفت دارد، بهر ترتیب که هست بر متون اسناد و مدارک تاریخی تحمیل کند! جای تردید نیست در اینکه علی بن ابیطالب جز حمایت و تأیید در برابر عثمان موضعی نگرفته است، و حتّی شیعیان و یاران جان برکف او نیز این موضع را باور دارند. مقالهٔ زیر را مطالعه کنید:

Mirza Alexandre Kazem. Journal Asiatiqe, Decembre 1893.

و با مطالبی که در کتاب دکتر محمد عبدالله دراز بزبان فرانسوی آمده است، مقایسه کنید:

M.A. Drag, Initiation au Koran. p. 24.

پرسش وجود ندارد. توضیح اینکه: در مصاحف عثمانی قطعاً طلاکاری و نقش‌های تزیینی در فاصلهٔ سوره‌ها یا جاهای دیگر قرآن، وجود نداشته است، و روی این حساب، آنچنانکه بعضی عنوان می‌کنند، مصحفهای خطی کهن که در دارالکتب قاهره موجودند، نمی‌توانند همان مصحَف‌های عثمانی باشند. از این گذشته، خاورشناسان روایات تاریخی فراوانی را گردآوری کرده‌اند که می‌گویند: بعضی از علمای اسلامی مصحفهای عثمانی را یا قسمتی از آنها را در محل‌های معینی از بلاد اسلامی دیده‌اند. در رأس این خاورشناسان، استاد کواترمیر Quatremère است. برگشتراسر و پرتزل نیز در تحقیقی که در زمینهٔ تاریخ قرآن دارند، این مطلب را آورده‌اند[1]. کازانوا نیز که یکی از خاورشناسان بنام است، تحقیق کواترمیر را مورد بررسی مجدد قرار داده و موارد بسیاری بر آن افزوده است. از این تحقیقات معلوم می‌شود که یکی از مصاحف عثمانی در آغاز قرن چهارم هجری در برخی محافل علمی معروف بوده است[2]. کازانوا می‌افزاید: ابن بطوطه جهانگرد مشهور نیز در مسافرت طولانی خودش یکی از آن مصاحفی را که بعنوان مصحف عثمانی مشهور بوده است، یا اوراقی از آنها را در مراکش و بصره و شهرهای دیگر دیده است[3]. ولی بسیار شگفت‌انگیز است که کازانوا بدنبال نقل این آثار معتبر و گویا از مصاحف عثمانی، بلافاصله، در ارزش تاریخی این روایات تردید می‌کند، و عجیب‌ترین و بی‌باکانه‌ترین نظریه را در میدان گستردهٔ تحقیقات علوم قرآنی ارائه می‌دهد. بنابه نظریهٔ کازانوا، داستان جمع و تدوین قرآن در زمان عثمان یک افسانهٔ خیالی بیش نیست که در عهد خلافت عبدالملک بن مروان بهم بافته‌اند، تا اصلاحاتی را که در زمان عبدالملک از قبیل نقطه‌گذاری و غیره در رسم‌الخط قرآن انجام پذیرفته است مبالغه‌آمیز جلوه دهند و برای آن سابقه‌ای دست و پا کنند[4]! از همهٔ

۱- بنگرید به :

Bergestrasser et Pretzel. Geschicte des Goran texts, 7 sqq.

۲- بنگرید به:

Casanova, Mohammed et la fin du monde, p. 125.

3- Casanova, op, cit, 130-139.

4- Casanova, op. cit. 141.

اینها عجیب‌تر اینکه، کازانوا به این هم اکتفا نمی‌کند و بدنبال این نظریه سخن کودکانه‌ای دارد که حتّی یکنفر انسان عاقل، حتّی از برادران خاورشناس خودش نیز نمی‌تواند سخن او را بپذیرد[1]. کازانوا می‌گوید: **حجّاج بن یوسف ثقفی** نخستین کسی است که قرآن را جمع و تدوین کرده است[2]. **بلاشر** با صراحت کامل نظریهٔ او را رد می‌کند و می‌گوید: هرگز نمی‌توانیم این پندار گستاخانهٔ کازانوا را که نصوص قطعی آنرا می‌شکنند، بپذیریم!»[3]

بگذریم. مشهور است که **ابن کثیر**[4] که از دانشمندان قرن هشتم هجری است، یکی از مصاحف عثمانی را که عثمان به شام فرستاده است دیده است. وی در کتاب «فضائل القرآن» می‌گوید: «مشهورترین مصاحف عثمانی که «مصحف امام» نامیده می‌شوند، همانست که در زمان ما در مسجد جامع دمشق، نزدیک ستون شرقی ایوان مسجد قرار دارد. این مصحف، سابقاً در شهر طبریه بوده است، و بعد، در سال ۵۱۸ هق آنرا به دمشق آورده‌اند. این مصحف را من دیدم. کتاب قطور و بزرگی بود که با خطی زیبا و مرکبی یکنواخت و برجسته نوشته شده بود و در میان جلدی قرار داشت که تصور می‌کنم از پوست شتر باشد»[5].

ظاهراً، **ابن الجزری** مؤلف کتاب **«النشر فی القراءات العشر»** و **ابن فضل الله العمری**[6] نویسندهٔ کتاب **«مسالک الابصار فی ممالک الامصار»** همین مصحف شامی را دیده‌اند. گروهی از محققان معتقدند که این مصحف مدتی در اختیار

۱- برای نمونه بنگرید به: Blachère, Intro Cor., p. 92.

2- Casanova, op. Cit. p. 127.

۳- بقیهٔ استدلال وی را برای اثبات خطا بودن این نظریه مطالعه کنید:

Blachère, Intr. Cor. p. 68.

۴- عمادالدین، ابوالفداء اسماعیل بن عمر بن کثیر. حافظ قرآن، مورخ، فقیه. مفسر. تفسیر قرآن وی مشهور است و در تاریخ «البدایة و النهایة» را نوشته است و آثار گرانبهای دیگری نیز دارد. وی بسال ۷۷۴ هق درگذشت (الاعلام. ج ۱، ص ۱۰۹).

۵- فضائل القرآن. چاپ المنار، ۱۳۴۸ هق. ص ۴۹.

۶- شهاب الدین احمد بن یحیی بن فضل الله قرشی عدوی عمری، مورخ معتبری است. برترین آثار گرانبهایش «مسالک الابصار فی ممالک الامصار» است. وی بسال ۷۴۹ هق درگذشت (اعلام. ج ۱، ص ۸۵).

تزارهای روسیه در پطروگراد (لنینگراد فعلی) قرار داشته است، و از آنجا به انگلستان برده شده است[1]. امّا، دیگر محققان معتقدند که این مصحف همچنان در مسجد دمشق محفوظ بوده است تا در سال ۱۳۱۰ هق در آتش‌سوزی جامع دمشق از میان رفته است[2].

کوتاه سخن اینکه، قطعی و مسلم است و هیچیک از محققان و صاحبنظران اهل انصاف تردیدی ندارند در اینکه هیچ کتاب دیگری بجز قرآن، مانند قرآن مورد توجه هزاران و میلیونها انسان در طی اعصار و قرون قرار نگرفته است، و سند معتبر و متواتر و پیوسته‌ای که این کتاب را به زمان حضرت رسول اکرم پیوند می‌دهد، برای هیچ کتابی تاکنون وجود نداشته است. بقول شفالی: «کاملتر و دقیقتر از آنکه انسان انتظارش را داشته باشد!»[3] و در عین حال، هیچ جای شگفتی نیست. قرآن کتاب جاویدان خداوند است که خود در باره‌اش فرموده است:

﴿وَ اِنَّهُ لَكِتابٌ عَزيزٌ * لايَاتيهِ الْباطِلُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَ لا مِنْ خَلْفِهِ، تَنْزيلٌ مِنْ حَكيمٍ حَميدٍ﴾.

۱- برای اطلاع بیشتر از مصاحف خطی و کتابخانه‌هایی که این نسخه‌ها را دارند، رجوع کنید به جلد دهم کتاب شوفان:

Chauvin, Bibliographie des ouvrages arabes ou relatifs aux Arabes. Liège, t.x. p. 45-56.

۲- خطط الشام. ج ۵، ص ۲۷۹. دوست من، دکتر یوسف العش از قول قاضی عبدالمحسن اسطوانی برای من نقل می‌کرد که وی مصحف شامی را پیش از آنکه در آتش‌سوزی مسجد جامع دمشق از میان برود، در ایوان مسجد دمشق در میان یک جعبهٔ چوبی دیده است.

3- Die Sammlung des Qorans, II, 93.

فصل دوم

بهسازی و زیباسازی مصاحف عثمانی

پیش از این دیدیم که مصحف‌های عثمانی بدون نقطه و بدون اعراب نوشته شدند؛ از این رو، بسیاری از کلمات می‌توانستند به چند وجه خوانده شوند؛ امّا، مسلمانان عرب زبان چون زبان مادریشان زبان عربی بود[1]، برای درست خواندن قرآن نیازی به زیر و زبر و نقطه نداشتند. ابواحمد عسکری - متوفای ۳۸۲ هجری[2] - می‌گوید: مردم مسلمان، مدت چهل سال و اندی قرآن را همچنان بدون نقطه و اعراب می‌خواندند، تا زمان خلافت عبدالملک رسید، و اندک اندک، موارد «تصحیف قرآن» رو به فزونی گذاشت، و غلط خواندن کلمات قرآن در عراق رایج گردید.

می‌توان گفت که بطور قطع، منظور از «تصحیف قرآن» که در این روایت آمده است. اشتباهاتی است که بتدریج در قرائت قرآن رخ داده است و علتش آن بوده است که (در اثر فتوحات پیاپی رزمندگان اسلام) مسلمانان عرب و غیر عرب درهم آمیخته‌اند، و زبان عربی تحت تأثیر زبانهای بیگانه قرار گرفته است[3].

بهرحال، در زمان خلافت عبدالملک، بسال ٦۵ هجری، بعضی از زمامداران به

۱- بلکه چون قرائت صحیح و دقیق قرآن را بی‌واسطه یا باواسطه از پیغمبر اکرم فراگرفته بودند - م.

۲- وفیات الاعیان. ج ۱، ص ۱۲۵ (چاپ قاهره). و برای بیوگرافی ابواحمد عسکری، ر.ک. «بغیة الوعاة» تألیف سیوطی، ص ۲۲۱. بروکلمان در کتاب «تاریخ آداب العرب» ج ۱، ص ۲۷ بیوگرافی ابواحمد عسکری را با ابوهلال عسکری در هم آمیخته است، امّا، بعدها متوجه شده است و در پیوست کتاب این اشتباه را تصحیح کرده است.

۳- ابوعمرودانی: المحکم، ص ۱۸ و ۱۹.

هراس افتادند که مبادا بی‌نقطه و اعراب ماندن متن قرآن سبب بشود که قرآن دستخوش تحریف گردد[1]. این بود که به فکر افتادند که با افزودن زیر و زبر و نقطه به خط قرآن، صحیح خوانده شدن قرآن را تضمین کنند. در این رابطه، نام دو نفر در روایات ثبت شده است: **یکی**، عبیدالله بن زیاد، متوفای سال ٦٧ هجری، و **دیگری**، حجاج بن یوسف ثقفی، متوفای سال ۹۵ هجری. راجع به ابن زیاد گفته می‌شود که وی مردی ایرانی را دستور داد که در ۲۰۰۰ کلمهٔ قرآن که در رسم‌الخط عثمانی الف را حذف کرده بودند، «الف» را اضافه کند. این نویسنده بجای «قُلت» «قالَت» و بجای «کُنت»، «کانَت» می‌نوشت[2]. راجع به حجاج نیز گفته می‌شود که وی رسم‌الخط قرآنی را در ۱۱ موضع تصحیح کرده است و در نتیجه، بعد از این اصلاحات، خواندن متن قرآن ساده‌تر، و فهم آن آسانتر گردید[3]، و آن سخن مشهور عثمان - اگر عثمان چنین گفته باشد - بهمین مطلب اشاره دارد که می‌گویند: وقتی مصاحف رسمی تهیه شد، عثمان آنها را وارسی کرد و گفت: ﴿اجد فیها ملاحن یستصلحها العرب﴾ (- غلطهایی در آن می‌بینم که اعراب خودشان باید آنها را اصلاح کنند)[4]. بنابراین، در این رابطه، وقتی «غلط» و «تصحیف» مطرح می‌شود، از همین قبیل است و مربوط به رسم‌الخط است که ناگزیر، تحت تأثیر تغییر محیط و گذشت زمان تغییر پیدا می‌کند، و چیزی که قطعی و مسلم است اینست که تصحیف و تحریف هرگز به نص قرآن سرایت نمی‌کند، و کلمات متن اصلی قرآن تحت تأثیر هیچ عاملی تغییر پیدا نمی‌کند، و همواره حافظهٔ عدهٔ زیادی از مسلمانان که نسل اندر نسل با دقت کامل قرآن را از یکدیگر فرا می‌گیرند حافظ آنست، و سلسلهٔ سند قرائت قرآن از زمان پیغمبر اکرم تاکنون در حد تواتر یقینی همچنان پیوسته مانده است.

۱- در کتاب «المحکم» ص ۲۳، از ابوبکر بن مجاهد نقل کرده است که: شَکْل و نَقْط یک چیز است، جز اینکه فهم خواننده با «شَکل» سریعتر منتقل می‌شود تا «نَقط».

۲- ابن ابی داود: کتاب المصاحف، ص ۱۱۷؛ و نیز، ر.ک.
Geshichte des Qorantexts, 255.

۳- ابن ابی داود: کتاب المصاحف، ص ۱۱۷. در همین صفحه آن یازده مورد را ذکر می‌کند.

۴- ابن ابی داود: کتاب المصاحف، ص ۳۲.

بهسازی و زیباسازی رسم الخط قرآن یکمرتبه انجام نپذیرفته است، بلکه قرن به قرن، بتدریج، نگارش قرآن زیباتر و کامل‌تر می‌شده است تا در پایان قرن سوم هجری به اوج کمال خود رسیده است. مشهور اینست که اصول نقطه گذاری و اعراب قرآن را ابوالاسود دئلی پایه گذاری کرده است. ولی، به عقل باور نمی‌آید که یکنفر بتنهایی بتواند چنین کاری را به انجام برساند، و به همین دلیل، از دیرباز، علمای اسلامی در اینکه نخستین کسی که قرآن را نقطه گذاری کرده است، چه کسی بوده است؟ اختلاف نظر داشته‌اند[1]. در این رابطه، نام سه نفر[2] در کتب علوم قرآنی به چشم می‌خورد: ابوالاسود دئلی ـ که از همه مشهورتر است ـ یحیی‌بن یعمر[3]، و نصربن عاصم لیثی[4].

ابوالاسود دئلی، مشهور شده است به اینکه نخستین کسی است که قواعد علم نحو را به دستور علی بن ابیطالب تدوین کرده است[5]، و به نظر می‌رسد که شهرت یافتن وی به

۱- حتّی، ابوعمرودانی بعید نمی‌داند که صحابهٔ پیغمبر اکرم خودشان آغازگر نقطه گذاری قرآن بوده باشند و برای نخستین بار، خود صحابه بر سر پنج آیه پنج آیه یا ده آیه ده آیه علامت گذاشته باشند. (المحکم، ص ۲)

۲- سیوطی در کتاب «الاتقان» (ج ۲، ۲۹۰) آورده است که اینان هفت نفر بوده‌اند، و نام حسن بصری را به آنان می‌افزاید. گو اینکه از حسن بصری اصولاً فعالیت مثبتی درکار نقطه گذاری مصحف سراغ نداریم. تنها چیزی که می‌توان گفت، اینست که حسن بصری نقطه گذاری مصاحف را مکروه نمی‌داند، و در برابر این نوآوری‌ها - مانند دانشمندان صحابه و تابعین سختگیری نمی‌کند. ابن ابی داود از او و از ابن‌سیرین نقل کرده است که ایندو گفته‌اند: «نقطه گذاری مصاحف اشکالی ندارد» (اتقان. ج ۲، ص ۲۹۰). از اینجاست که می‌گوییم شاید همین آسانگیری حسن بصری در رابطه با نقطه گذاری مصاحف ومکروه ندانستن آن، سبب شده است که سیوطی او را در ردیف نخستین کسانی که نقطه گذاری مصحف راآغاز کرده‌اند نام ببرد.

۳- یحیی بن یعمر در بصره در حدود سال ۴۵ هجری بدنیا آمد. بخشی از عمرش را در عراق بسر برد و سپس از آنجا به خراسان مهاجرت کرد. وی شیعی و طرفدار علی بود (ر.ک. وفیات الاعیان. ج ۲، ص ۲۲۷. چاپ قاهره، ۱۳۱۰ هـ‌ق) شاید هم حجاج او را بجرم تشیع به خراسان تبعید کرده باشد. می‌گویند: وی در طفولیت از ابن عباس و ابن عمر حدیث روایت می‌کرده است، وقتاده (درگذشته بسال ۱۱۸ هـ‌ق) از او روایت کرده است. ابن یعمر روزگاری هم قاضی شهر مرو گردید و در همان سالها، بسال ۱۲۹ هـ‌ق درگذشت (ر.ک. وفیات الاعیان. ج ۲، ص ۲۲۶؛ غایة النهایة فی طبقات القراء، ص ۳۸۱؛ بغیة الوعاة، ص ۴۱۷) درکتاب سیر اعلام النبلاء (ج ۴، ص ۲۵۱) آمده است که وفات وی قبل از سال ۹۰ هجری بوده است.

۴- نصر بن عاصم لیثی یکی از قاریان بصره است. قرآن را نزد ابوالاسود دئلی و یحیی بن یعمر فراگرفته و ابوعمروبن العلاء قرآن را از وی فراگرفته است. وی بسال ۸۹ هجری درگذشت (ر.ک. بغیة الوعاة، ص ۴۰۳؛ طبقات القراء، ص ۳۳۶).

۵- برهان. ج ۱، ص ۳۷۸.

عنوان نخستین کسی که قرآن را نقطه‌گذاری کرده است، نیز، امتداد همان شهرت وی در رابطه با تنظیم و تدوین قواعد علم نحو است[۱]. دربارهٔ او داستانی نقل می‌کنند که شدت توجه و دقت او را در رابطه با زبان قرآن می‌رساند. می‌گویند: روزی صدای قاری قرآن به گوشش رسید که آیهٔ ۳، سورهٔ ۹ (توبه) را اینطور می‌خواند:

﴿... اَنَّ اللهَ بَرِیٌٔ مِنَ الْمُشرِکینَ وَ رَسُولِهِ ...﴾

(که معنای این قسمت از آیه با این قرائت غلط چنین می‌شود: ... که خداوند بیزار است از مشرکان و از فرستادهٔ خودش نیز - که پیغمبر اسلام باشد - بیزار است!). این غلط خواندن قرآن، ابوالاسود را به وحشت انداخت و فریاد برآورد که: «خداوند منزه و پیراسته است از اینکه از رسول خویش بیزار باشد!» بلافاصله بنزد زیاد در بصره شتافت و به او گفت: من آماده‌ام که درخواست تو را بپذیرم! قضیه از این قرار بود که پیش از آن، زیاد از ابوالاسود درخواست کرده بود که علامتهایی ترتیب بدهد که مردم بتوانند به کمک آن علامتها کتاب خدا را صحیح و آسان بخوانند[۲]؛ و ابوالاسود از پاسخ دادن به زیاد طفره می‌رفت، تا اینکه داستان مذکور پیشامد کرد. از آن روز به بعد، ابوالاسود کوشش خود را آغاز کرد و نظام اعراب‌گذاریی که بالاخره در نظر گرفت، عبارت از این رو بود که: فتحه (زبر)، باگذاردن یک نقطه بالای حرف، و کسره (زیر) باگذاردن یک نقطه زیر حرف، و ضمه (وسط یا پیش) باگذاردن یک نقطه در داخل شکل حروف نشان داده شود، و روی حرف ساکن دو نقطه بگذارند[۳].

بعضی از علمای اسلامی بر این عقیده‌اند که ابوالاسود کار نقطه‌گذاری را به دستور

۱- و بهمین جهت است که زرکشی در کتاب «البرهان». ج ۱، ص ۲۵۰ از مبرد نقل می‌کند. که وی گفته است: «نخستین کسی که نقطه‌گذاری مصاحف را آغاز کرد، ابوالاسود دئلی بود». نظیر این روایت در کتاب «المحکم» (ص ٦) نیز آمده است.

۲- در کتاب «البرهان» ج ۱، ص ۲۵۰ و ۲۵۱ آمده است: «وابوالفرج این داستان را آورده است که زیادبن ابی‌سفیان ابوالاسود را فرمان داد تا مصاحف را نقطه‌گذاری کند».

۳- زرقانی: مناهل العرفان. ج ۱، ص ۴۰۱. مقایسه کنید بیان او را با بیان ابن انباری در کتاب «الایضاح». ج ۱، ص ۱٦ و ۱۷.

عبدالملک بن مروان انجام داده است[1]. امّا، اصولاً، از طریق روایات، بدشواری می‌توان انگیزهٔ ابوالاسود را برای نقطه‌گذاری قرآن تشخیص داد. ما نمی‌دانیم که آیا ابوالاسود این کار را از جانب خودش انجام داده است، یا درخواست خلیفهٔ وقت را جامهٔ عمل پوشانیده است و خودش پیش از آنکه به او پیشنهاد بشود، دربارهٔ آن هیچ فکری نکرده بوده است. همچنین، از چند و چون کاری که ابوالاسود انجام داده است، اطلاعی نداریم. ولی، در این یک جمله که ابوالاسود پیش از هرکس دیگر به نقطه‌گذاری قرآن همت گماشته است، تردیدی نداریم، و این دست کم مطلبی است که از اخبار و روایات موجود در این رابطه بدست می‌آید. امّا، اینکه ابوالاسود - بتنهایی - توانسته باشد اصول نقطه‌گذاری و اعراب قرآن را پایه‌گذاری کرده باشد، نه منطقی است و نه معقول. زیرا، اینگونه کارها را هیچگاه یک نفر بتنهایی نمی‌تواند انجام بدهد، بلکه باید یک گروه عهده‌دار چنین امر مهمی بشوند. حتّی می‌توان گفت: یک نسل هم معمولاً نمی‌تواند از عهدهٔ چنین کارهایی برآید، و اینگونه کارها باید در طی چند نسل و چند قرن انجام پذیرد؛ و ابوالاسود را همین امتیاز بس که سر حلقهٔ این سلسله است[2].

در زنجیرهٔ زیباسازی و تکمیل رسم‌الخط قرآن، حلقهٔ دیگری نیز وجود دارد که بعضی از علمای اسلامی می‌خواهند آنرا حلقهٔ نخستین این زنجیره بحساب بیاورند. این دانشمندان می‌گویند: نخستین کسی که قرآن را نقطه‌گذاری کرد، یحیی‌بن یعمر بود[3]. نظر ما اینست که تردیدی نیست در اینکه یحیی بن یعمر کاری در رابطه با نقطه‌گذاری قرآن انجام داده است. ولی، برای اثبات اینکه او نخستین کسی بوده باشد که این کار را انجام داده است، دلیلی در دست نداریم؛ مگر آنکه این سخن را توجیه کنیم و بگوییم: منظور اینست که وی نخستین کسی است که در شهر مرو نسخه‌های خطی قرآن را نقطه‌گذاری

۱- اتقان. ج ۲، ص ۲۹۰.
۲- ر.ک.
Geshichte des Qorantexts, 261 (cf. Blach., intr. P. 80, note 103).
۳- المصاحف، ص ۱۴۱. هارون بن موسی نیز چنین نظریه‌ای دارد (المحکم، ص ۵). به شیخ بخاری نیز چنین نظریه‌ای را نسبت می‌دهند (غایة النهایة. ج ۲، ص ۳۸۱).

کرده است. افسانهٔ پیشتازی یحیی بن یعمر در میدان نقطه گذاری قرآن با پندار ابن خلکان به اوج گیرایی و رواج خود می‌رسد. ابن خلکان چنین پنداشته است که **ابن سیرین** مصحف نقطه گذاری شده‌ای داشته است که کار نقطه گذاری آن بدست یحیی بن یعمر انجام پذیرفته بوده است[۱]. در صورتیکه ابن سیرین در سال ۱۱۰ هجری درگذشته است، و روی این حساب، باید بگوییم که پیش از آن تاریخ (یعنی در قرن یکم هجری) کار نقطه گذاری و اعراب‌گذاری مصحف به مرحلهٔ کمال رسیده بوده است، و این مطلبی نیست که بسادگی بتوان آنرا پذیرفت[۲].

سومین شخصی که در رابطه با نقطه گذاری قرآن نامش به میان می‌آید، **نصربن عاصم لیثی** است. کار وی را در نقطه گذاری قرآن می‌توان امتداد کار دو استادش ابوالاسود و ابن یعمر دانست. زیرا، چنانکه پیش از این گفتیم وی شاگرد این دو نفر بوده است. گو اینکه، ابواحمد عسکری در یکی از روایات باور نکردنی‌اش تأکید می‌کند بر اینکه زمانی که حجاج بن یوسف ثقفی از کاتبان دربارش خواست که حروف قرآن را نقطه گذاری کنند (و مثلاً، برای «ش» علامتی بگذارند که با «س» اشتباه نشود)[۳]، نصر بن عاصم به گوشه‌ای نشست و به این کار پرداخت تا به پایان رسانید. این روایت می‌خواهد بگوید که نصر نخستین کسی است که مصاحف را نقطه گذاری کرده است[۴]، ولی، با وجود این، بنیاد مطلب سست‌تر از آنست که بتواند پایه و مایهٔ یک نظریهٔ قاطع گردد.

در عین حال، باید توجه داشت که اگر ما نتوانیم در این باره داوری قاطعی داشته باشیم، و نتوانیم بگوییم که ابوالاسود یا ابن یعمر یا نصر بن عاصم کدامیک نخستین کسی بوده است که قرآن را نقطه گذاری کرده است، این را می‌توانیم بگوییم که همهٔ آنان

۱- وفیات الاعیان (چاپ قاهره. ۱۳۱۰ هق) ج ۲، ص ۲۲۷؛ البرهان. ج ۱، ص ۲۵۰.

۲- این بیان را با تعبیر بلاشر مقایسه کنید: Blachère, Intr. Cor., 80

۳- این روایت از کتاب «التصحیف» تألیف ابواحمد عسکری نقل شده است. ابن خلکان نیز این روایت را درکتاب «وفیات الاعیان» ج ۱، ص ۱۲۵ آورده است.

۴- ظاهراً این نظریهٔ جاحظ است. درکتاب «البرهان» ج ۱، ۲۵۱ آمده است: و جاحظ درکتاب «الامصار» آورده است که نصر بن عاصم نخستین کسی بود که نقطه گذاری مصحف را آغاز کرد. مطلب را با کتاب «المحکم» ص ۶ مقایسه کنید.

در کار زیباسازی رسم‌الخط قرآن و آسان سازی قرائت قرآن برای مردم سهیم بوده‌اند، و در این مطلب نیز تردیدی نیست که حجاج ـ هر چند که دربارهٔ او اختلاف نظر فراوان وجود دارد، و نیز، قصد و نیت او را از این کار هر چه که بوده باشد ـ در رابطه با نظارت بر نقطه‌گذاری قرآن و اظهار علاقه و پافشاری در این امر، اندیشهٔ بزرگی را جامهٔ عمل پوشانیده است.

از زمان حجاج به اینطرف، هر چه می‌گذرد، مردم بیشتر به کار ساده‌سازی رسم‌الخط قرآن می‌پردازند، و ساده‌سازی رسم‌الخط قرآن اشکال مختلفی به خود می‌گیرد: **خلیل بن احمد فراهیدی**[1] نخستین کسی است که دربارهٔ نقطه‌گذاری رساله‌ای می‌نویسد و در آن رساله اطراف و جوانب این امر را بررسی می‌کند[2]. و نیز، وی نخستین کسی است که علاماتی برای همزه و تشدید و **رُوْم** و **اِشمام** قرار داد[3].

هنوز نوبت به ابوحاتم سجستانی[4] نرسیده و او که دربارهٔ نقطه‌گذاری قرآن کتاب ننوشته است که رسم‌الخط قرآن به مرحلهٔ کمال خود نزدیک شده می‌گردد.

در پایان قرن سوم هجری، رسم‌الخط قرآن به اوج زیبایی و شیوایی می‌رسد، و بر

۱- ابوعبدالرحمان، خلیل بن احمد فراهیدی ازدی. در زمان خود امام علوم عربیت بود. علم عروض از ابتکارات اوست. وی بسال ۱۷۵ هـق درگذشته است.

۲- المحکم، ص ۹.

۳- کتاب «النقط» تألیف ابوعمرودانی، ص ۱۳۳؛ و نیز، ر.ک. اتقان. ج ۲، ص ۲۹۰. مقایسه کنید با:
Gechichte des Qorantexst, 262 (cf. Blach., Intr. Cor. 97).

رُوْم در لغت بمعنای قصد، و عبارت از نشان دادن حرکتی است که بخاطر وقف یا ادغام باید تبدیل به سکون شود، بصورت تلفظ نیمی از صدای نمایندهٔ آن حرکت. بعنوان مثال، کلمهٔ ﴿لِيَعْبُدونِ﴾ در آخر **آیهٔ ۵۶، سورهٔ ۵۱ - ذاریات** در صورت وقف باید ﴿لِيَعْبُدونْ﴾ خوانده شود. «روم» عبارت از اینست که این کسرهٔ نون آخر کلمه را بصورت یک نیم کسره تلفظ کنیم تا شنونده دریابد که نون آخر کلمه مکسوره بوده است.
اِشمام - که در لغت بمعنای به مشام رسانیدن است - عبارت از نشان دادن حرکتی است که بخاطر وقف یا ادغام باید تبدیل به سکون شود، با حرکت لب، بطوریکه اگر شنونده به لبهای گوینده نگاه کند آن حرکت را بازشناسد. مثلاً کلمهٔ «تَأمَنّا» - در [**آیهٔ ۱۱، سورهٔ ۱۲ (یوسف)**] - را اگر بخواهیم با اشمام بخوانیم باید بهنگام تلفظ نون مشدد، لبها را بصورتیکه موقع تلفظ ضمه یا واو جمع می‌شوند، درآوریم تا اصل کلمه - قبل از ادغام - که «تامننا» بوده است نشان داده شود - م.

۴- سهل بن محمد، معروف به ابوحاتم سجستانی از بزرگان علمای لغت در زمان خویش بوده است. ابن‌ابی‌داود در کتاب «المصاحف» (ص ۱۱۴) گلچینی از سخنان ابوحاتم را در رابطه با رسم‌الخط قرآن آورده است. وی بسال ۲۴۸ هـق درگذشته است.

سر برگزیدن خط‌های زیبا و ابتکار علامتهای جدید، رقابت سر می‌گیرد. از جمله، برای حروف مشدّد علامتی شبیه کمان (ّ) در نظر می‌گیرند، و برای همزهٔ وصل (مثلاً، همزهٔ اکتب در کلمهٔ فاکتب) برحسب آنکه پس از حروف مفتوح یا مکسور یا مضموم قرار گرفته باشد، علامتی در بالا یا زیر یا وسط شکل الف می‌گذارند[۱].

چه بسیار گردنه‌های پر پیچ و خم که در کار ساده‌سازی و زیباسازی رسم‌الخط قرآن بر سر راه مردم وجود داشته است! دانشمندان اسلامی تا اواخر قرون سوم هجری همچنان در رابطه با نقطه‌گذاری قرآن اختلاف نظر داشتند. اندیشهٔ **پرهیز** از نقطه‌گذاری قرآن نخستین بار از آنجا نشأت گرفت که صحابی بزرگوار، **عبدالله بن مسعود** گفت: «متن قرآن را به همان صورت که هست رها کنید، و چیزی جز آن را با آن نیامیزید!»[۲] پس از وی نیز، در میان تابعین کسانی پیدا شدند که معطر گردانیدن اوراق مصحف، یا گذاردن برگ گل لابلای اوراق مصحف را مکروه دانستند[۳]. تا اینکه می‌رسیم به عصر اتباع تابعین و **امام مالک**[۴]، ترجیح می‌دهد که در این مسئله قائل به تفصیل بشود. امام مالک نقطه‌گذاری مصحف‌هایی را که می‌خواهند از روی آن **آموزش** بدهند، جایز می‌داند، ولی نقطه‌گذاری مصاحف اصلی را جایز نمی‌داند[۵]. با وجود این، اقشار مختلف مسلمانان از باب عمل به احتیاط، از نقطه‌گذاری مصاحف پرهیز داشتند، و فقط گاه به‌گاه، عده‌ای میانه‌رو پیدا می‌شدند، و بین «نقط» ـ که عبارت از نقطه (و اعراب) گذاری است ـ و «تعشیر» ـ که عبارت از گذاشتن علامتی بر سر هر ده آیه ده آیه است ـ فرق می‌گذاردند، و به مردم خاطر نشان می‌ساختند که نقطه‌گذاری با پیراسته نگهداشتن متن قرآن منافاتی ندارد.

۱- زرقانی: مناهل العرفان. ج ۱، ص ۴۰۱.
۲- ﴿ جَرِّدُوا القُرآنَ وَلاتَخلِطوهُ بِشَیْءٍ ﴾. ر.ک. اتقان. ج ۲، ص ۲۹۰. و مقایسه کنید با «المحکم»، ص ۱۰.
۳- این سختگیری‌ها را به مجاهد نسبت داده‌اند. ر.ک. المحکم، ص ۱۵.
۴- امام اهل مدینه، و امیرالمؤمنین در حدیث، ابوعبدالله مالک بن انس بن مالک بن ابی عامر اصبحی. وی مدت چهل سال به تألیف کتاب «الموطأ» پرداخت و در طول این سالیان کتاب مذکور را بر هفتاد نفر از فقهای مدینه عرضه کرد. وی بسال ۱۷۹ هجری درگذشته است.
۵- ابوعمرودانی: النقط، ص ۱۳۴؛ اتقان. ج ۲، ص ۲۹۱.

حلیمی[1] می‌گوید: کتابت اعشار و اخماس و اسماء سور و عدد آیات مکروه است. (یعنی: مکروه است که بر سر هر ده آیه ده آیه یا پنج آیه پنج آیه علامت بگذارند یا نام سوره‌ها را در آغاز آن بنویسند یا تعداد آیات هر سوره را در آغاز آن مشخص کنند، یا در فاصلهٔ آیات شماره بگذارند. زیرا، ابن مسعود گفته است: «جَرِّدوا القرآن» - «- قرآن را پیراسته نگهدارید!»؛ امّا، نقطه‌گذاری جایز است. زیرا، شکل بخصوصی ندارد که باعث بشود کلماتی که از قرآن نیستند، کلمات قرآنی بحساب بیایند. کاری که نقطه‌گذاری انجام می‌دهد اینست که قاری قرآن را راهنمایی می‌کند که کلمات قرآنی را چگونه بخواند، و بنابراین، برای کسی که نیازمند این نشانه‌ها باشد، گناهی نخواهد داشت که مصحف خود را نقطه‌گذاری کند»[2].

ولی، با وجود اینکه موضوع «نقط» و «تعشیر»[3] با این رسایی و شیوایی توسط علمای اسلامی مطرح می‌گردید، و بطور کامل توضیح داده می‌شد، اقشار مختلف مسلمانان که نمی‌خواستند از عمل به احتیاط قدمی فراتر بروند، همچنان تا آغاز قرن پنجم هجری اصرار داشتند بر اینکه قرآن را از روی مصحف‌های بی‌نقطه و بی‌اعراب بخوانند. بنظر این محتاطان سختگیر، این علامتگذاری‌ها بدعت بحساب می‌آمد، و دیدگاه مردم نسبت به بدعت‌گذاری در دین خداوند، هم که مشخص بود. مسلمانان به این اصل معتقد بودند که ﴿کلُّ بدعةٍ ضلالةٌ، وکلُّ ضلالةٍ فی النار﴾ (- هر نوآوری و بدعتی گمراهی است، و هر گمراهی پایانش آتش دوزخ است).

عجیب‌تر اینکه، بعضی از آنان - بنابه نقل ابوعمرودانی - گذاشتن نقطه بجای بعضی از حرکات را آسان می‌گرفتند، ولی سخت پرهیز داشتند از اینکه خود آن حرکات را بصورت (ـَــــِــــُــ) بالا و پایین کلمات قرآنی بنویسند. در عین حال، در همان

۱- ابوعبدالله حسین بن حسن حلیمی جرجانی. بهترین کتاب وی المنهاج است. وی بسال ۴۰۳ هجری درگذشته است.

۲- اتقان. ج ۲، ص ۲۹۱.

۳- «تعشیر» عبارتست ازگذاردن علامتی پس از هر ۱۰ آیه.

زمان بیشتر مسلمانان معاصرشان در این کار اشکالی نمی‌دیدند![1].

ابوعمرودانی خودش نیز معتقد است که باید حتماً متن قرآن پیراسته و مجرد بماند، و حرکات اعرابی که بمنظور توضیح در زیر و بالای کلمات گذاشته می‌شوند، باید بطوری نوشته شوند که از خط قرآن متمایز باشند. وی، نقطه‌گذاری مصحف را با مرکب سیاه جایز نمی‌داند و معتقد است که این، تغییر دادن شکل رسم‌الخط قرآن است. همچنین، جایز نمی‌داند که قرائتهای مختلف در یک مصحف با رنگهای گوناگون نوشته بشوند، و این کار را ناپسندترین نوع آمیختن قرآن به چیزهای دیگر و تغییر دادن رسم‌الخط قرآن می‌داند. بنظر وی، باید زیر و زبر و تنوین و تشدید و سکون و مد را با رنگ قرمز، و همزه‌ها را با رنگ زرد بنویسند»[2].

بعد، می‌رسیم به زمانی که نقطه‌گذاری مصحف رواج می‌گیرد، و نه تنها، دیگر کسی آنرا مکروه نمی‌داند، و ناروا نمی‌شمارد، بلکه همه به این کار روی می‌آورند، و اعراب‌گذاری مصحف نیز معمول می‌شود، و دیگر کسی با این کار مخالفت نمی‌کند؛ درست بعکس زمانی که مسلمانان می‌ترسیدند با نقطه و اعراب‌گذاری، متن قرآن تغییر پیدا کند. حالا دیگر از آن می‌ترسیدند که مبادا اگر مصحف‌ها را با نقطه و اعراب ننویسند، جاهلان متن قرآن را اشتباه بخوانند. از اینجا معلوم می‌شود که انگیزهٔ اساسی جبهه گرفتن مسلمانان در برابر نقطه‌گذاری و اعراب‌گذاری قرآن در صدر اسلام، و بعکس، روی آوردن و علاقه نشان دادن به‌کار نقطه‌گذاری و اعراب‌گذاری در چند قرن بعد، منحصراً، علاقمندی مسلمانان به حفظ متن قرآن بوده است. نَوَوی (از علمای قرن هفتم هجری)[3] می‌گوید: نقطه‌گذاری و اعراب‌گذاری قرآن مستحب است، بدلیل اینکه وسیله‌ای برای حفظ قرآن از غلط خوانده شدن و تحریف است»[4].

۱- ابوعمرودانی: النقط، ص ۱۳۴ و ۱۳۵.

۲- اتقان. ج ۲، ص ۲۹۱؛ ر.ک. النقط، ص ۱۳۳.

۳- امام حافظ محیی الدین ابوزکریا یحیی بن شرف نووی، از بزرگان محدثان است. در علوم حدیث تألیفات مشهور بسیاری دارد. از مشهورترین کتابهایش «شرح صحیح مسلم» را باید نام برد. وی بسال ۶۷۶ هجری درگذشته است.

۴- اتقان. ج ۲، ص ۲۹۱. زرقانی در کتاب مناهل العرفان (ج ۱، ص ۴۰۲) این عبارت نووی را طولانی‌تر

از جمله نوآوری‌هایی که علمای اسلامی در آغاز کار مکروه می‌دانستند، ولی در قرنهای بعدی، بی‌اشکال بودن آنرا متوجه شدند، و فتوا به مباح بودن و حتّی مستحب بودنش دادند، بدعت نگارش عناوین سوره‌ها در آغاز سوره‌ها و گذاردن علائم فاصله میان آیه‌های قرآن، و تقسیم قرآن به ۳۰ جزء و تقسیم هر جزء به ۴ حزب، و تقسیم هر حزب به ۴ ربع، و برای نشان دادن هر یک از این تقسیمات، علائم و نقوش خاصی در صفحات قرآن افزودن است.

پیش از همهٔ اینها، علامتهای فاصلهٔ میان آیه‌ها را مردم پذیرفتند. زیرا، احساس نیاز می‌کردند به اینکه چگونگی تقسیم آیات قرآن را بازشناسند. بویژه، پس از آنکه مسلمانان به اتفاق نظر رسیدند و اجماع کردند بر اینکه ترتیب آیات قرآن را «توقیفی» اعلام کنند و به کسی حق دخالت در ترتیب آیات قرآن را ندهند[1]. البته، روشهایی که برای این علامتگذاری برمی‌گزیده‌اند، یکسان نیست. مشاهده می‌شود که گاهی بر سر هر آیه شمارهٔ ترتیبی آیه را در سوره می‌نویسند، و گاهی نیز فراموش می‌کنند که شمارهٔ بعضی از آیات را بنویسند. گاهی دیده می‌شود که در آخر هر ده آیه ده آیهٔ سوره، کلمهٔ «عَشر» (ده) یا حرف اول این کلمه «ع» را می‌نویسند[2]، یا در آخر هر پنج آیه پنج آیهٔ سوره، کلمهٔ «خَمس» (پنج) یا حرف اول این کلمه (خـ) را می‌نویسند، و در هیچکدام از

آورده است که ما در اینجا برای مزید استفاده می‌آوریم: «نووی در کتاب التبیان چنین گفته است: «علما گفته‌اند: نقطه و اعراب‌گذاری مصحف مستحب است، زیرا وسیلهٔ حفظ قرآن از غلط خوانده شدن است، و علت آنکه شعبی و نخعی نقطه‌گذاری قرآن را مکروه دانسته‌اند، فقط این بوده است که در آن روزگاران از آن می‌ترسیده‌اند که این موضوع بهانهٔ دخالت‌های دیگر در متن قرآن گردد. وگرنه، صرفاً بخاطر اینکه یک نوآوری بوده است با مخالفت آنان روبرو نگردیده است. چه بسیار نوآوری‌ها که مورد پذیرش علمای اسلامی قرار گرفته است و با مخالفتی روبرو نشده است، مانند تدوینِ علوم و ساختن مدارس و رباط‌ها و غیره. والله اعلم».

۱- با وجود این، دانشمندان دربارهٔ تعداد آیات قرآن اختلاف دارند. زرکشی در کتاب «البرهان» (ج ۱، ص ۲۵۱ و ۲۵۲) علت وجود این اختلاف را چنین توضیح داده است که «پیغمبر اکرم معمولاً بر سر هر آیه وقف می‌فرمود تا آغاز و پایان آیات قرآن مشخص گردد. وقتی همهٔ صحابه آن آیات را فرا می‌گرفتند، گاه می‌شد که آنحضرت بعضی آیات را به هم وصل می‌فرمود [یعنی: بر سر آیات مکث کمتری می‌فرمود - م] تا مطلب را بطور کامل بیان کرده باشد، و شنونده دو آیه را یک آیه بحساب می‌آورد».

۲- در کتاب «البرهان» (ج ۱، ص ۲۵۱) چنین آمده است: «و امّا علامتگذاری بر سر ده آیه ده آیهٔ قرآن را بعضی گفته‌اند: مأمون عباسی فرمان داد، و بعضی نیز گفته‌اند: حجّاج فرمان داد».

این علامتگذاری‌ها اشکالی نمی‌بینند.

امّا، نوشتن عناوین سوره‌ها در آغاز سوره‌های قرآن بطوری که نشان دهندهٔ نام هر سوره و مکی و مدنی بودن آیات آن باشد، موضوعی نبود که همه کس بسادگی از کنار آن بگذرد، و ناگزیر، مخالفتهای سختی را از سوی اقشار محافظه کار و طرفداران سرسخت احتیاط در اینگونه موارد باعث می‌گردید. توضیح اینکه، بسیاری از علما ـ برخلاف عموم مردم ـ معتقد بودند که این موارد توقیفی نیستند، و اجتهاد صحابه سهم وافری در اینگونه تغییرات دارد. ما نیز با آنکه در مبحث مربوط به ترتیب سوره‌های قرآن، «اجتهادی» بودن ترتیب سوره‌های قرآن را نپذیرفتیم و ترجیح دادیم که ترتیب سوره‌های قرآن را مانند ترتیب آیات در هر سوره از قرآن «توقیفی» بدانیم، دلیل قاطعی در دست نداریم که بتوانیم بگوییم اسامی سوره‌های قرآن نیز «توقیفی» و تعیین شده از جانب خداوند هستند[1]. در مورد مکی و مدنی بودن سوره‌های قرآن نیز نمی‌توانیم ادعای اجماع کنیم، بطوریکه در مورد هر سوره از قرآن همهٔ علمای اسلامی یک سخن باشند که مکی است یا مدنی[2]. همین اختلاف نظرها باعث می‌شود که پیشنهاد اینکه در آغاز هر سوره مشخصات سوره را بنویسند، با مخالفت شدید روبرو بشود. ولی، این مخالفت‌ها دیری نمی‌پاید و طولی نمی‌کشد که نداهای مخالف فروکش می‌کند[3]، و مشاهده می‌شود که نه تنها نوشتن عناوین و مشخصات سوره‌ها در آغاز هر سوره از قرآن کاملاً رایج می‌گردد، بلکه اندک اندک نقش و نگار زدن و طلاکاری کردن

۱- زرکشی در کتاب «البرهان» (ج ۱، ص ۲۷۰) می‌گوید: «بجاست دربارهٔ اسامی سوره‌های قرآن تحقیق شود که آیا توقیفی هستند (یعنی، نامگذاری سوره‌ها منحصراً باید از طریق وحی صورت گیرد، و نامیدن سوره‌های قرآن با نامهای دیگر جایز نیست) یا با توجه به مناسبات مختلف نامگذاری می‌شوند؟ اگر بخواهد توقیفی نباشد، یک فرد باهوش می‌تواند از هر سوره‌ای مفاهیم بسیاری استخراج کند و به تناسب آنها نامی بر نامهای آن سوره بیفزاید، و این بسیار بعید است». ر.ک. اتقان. ج ۱، ص ۹۰.

۲- در کتاب «الاتقان» (ج ۱، ص ۱۸ تا ۲۳) می‌توانید اختلافات موجود در رابطه با مکی یا مدنی بودن بعضی از سوره‌های قرآن را مشاهده کنید. ما نیز در فصل سوم از باب سوم همین کتاب در این باره سخن خواهیم گفت.

۳- در کتاب «المصاحف» تألیف ابن ابی داود (ص ۱۵۸ به بعد) می‌توانید مواضع موافق و مخالف را در این رابطه بتفصیل ببینید.

کتیبه‌های آغاز سوره‌های قرآن معمول می‌گردد، و کار به جایی می‌رسد که جاهلان و بی‌خبران چنین اعتقاد پیدا کنند که این کتیبه‌ها و طلاکاری‌ها جزء لاینفکّ وحی قرآنی هستند!

بعدها، وقتی مردم این حق را به خودشان دادند که در میان آیه‌ها علامت فاصله بگذارند، و اندک اندک جرأت بیشتری پیدا کردند و عناوین سوره‌ها را نیز بالای سوره‌ها نوشتند، دیگر کسی قادر نبود که مردم را از پیاده کردن انواع آرایش‌ها و نشانه‌گذاری‌ها در مصاحف بازدارد. مردم دیدند بهتر است قرآن را به جزء و حزب تقسیم کنند، و به این منظور، برای بدست آوردن دلایل و مستنداتی از سنت پیغمبر اکرم و صحابهٔ آنحضرت به کاوش در روایات پرداختند. زرکشی می‌گوید: امّا، تحزیب و تجزیهٔ قرآن (یعنی تقسیم قرآن به جزء و حزب) از آنجا شروع شد که ابتدا قرآن را به ۳۰ جزء تقسیم کردند، و بصورت جزوه در اختیار نوآموزان قرآن قرار دادند، و سپس به همین منظور سهل‌الوصول گردانیدن قرآن برای نوآموزان هر جزء را نیز به ۴ حزب و هر حزب را به ۴ ربع تقسیم کردند.

در مسند احمد بن حنبل و سنن ابو داود و سنن ابن ماجه از اوس‌بن حذیفه روایت شده است که وی در زمان حیات رسول خدا از اصحاب آن حضرت پرسید: قرآن را چگونه حزب‌بندی می‌کنید؟ گفتند: ۳ سوره و ۵ سوره و ۷ سوره و ۹ سوره و ۱۱ سوره و ۱۳ سوره، و حزب «مفصّل» از سورهٔ قاف (سورهٔ پنجاهم قرآن) است تا آخر قرآن[۱].

خطاطان و ناسخان نیز در زیباسازی و تکامل نگارش و خط قرآن به نوبهٔ خود سهیم بوده‌اند. می‌گویند: خلیفه ولیدبن عبدالملک (۸۶ تا ۹۶ هجری) خالدبن ابوالهیاج را که خط زیبایش شهرت فراوانی داشته است به کار نوشتن مصاحف گماشته بوده است.

۱- برهان. ج ۱، ص ۲۵۰، استاد محمّد عزّت دروزه در ذیل این روایت توضیحی دارد که با توجه به اهمیت آن در اینجا نقل می‌کنیم: در قرآن موجود فعلی که به «مصحف عثمانی» معروف است، سورهٔ حجرات (قبل از سورهٔ قاف) سورهٔ چهل و نهم است، و مجموع تعداد سوره‌ها که در حدیث نیز آمده است (۱۳+۱۱+۹+۷+۵+۳) باضافهٔ سورهٔ فاتحة الکتاب که داخل در حزب‌بندی مذکور در روایت نیست، ۴۹ است. بنابراین، می‌توان اطمینان حاصل کرد که قرآن تدوین شده در زمان پیغمبر اکرم عیناً بهمین شکل و ترتیب قرآن موجود در دست ما بوده است (تاریخ قرآن، ص ۴۲) - م.

وی، همان کسی است که کتیبه‌های محراب مسجدالنبی را در مدینه نوشته است[۱].

خط نویسان و نسخه‌پردازان تا اواخر قرن چهارم هجری همچنان مصاحف را با خط کوفی می‌نوشتند[۲]، و در اوائل قرن پنجم هجری خط زیبای نسخ جای خط کوفی را گرفت. در خط نسخ نظام کامل نقطه و اعراب و دیگر علائمی که همچنان تا به امروز در نگارش قرآن معمول است، موجود است[۳].

تا می‌رسیم به زمانی که صنعت چاپ اختراع می‌شود و مشیت خداوند بر این قرار می‌گیرد که قرآن کتاب آسمانی اسلام در اطراف و اکناف جهان منتشر گردد. چاپ قرآن نیز مانند تهیهٔ نسخه‌های خطی قرآن مراحل زیباسازی و تکامل خود را طی چند قرن گذرانیده است. قرآن برای نخستین بار، در شهر بندقیه در سال ۱۵۳۰ هجری به چاپ رسید، ولی مقامات کلیسا فرمانی صادر کردند دائر بر اینکه همهٔ نسخه‌های قرآن به محض از چاپ در آمدن معدوم گردند. پس از آن هنکلمان Hinkelman در شهر هامبورگ Hamburg در سال ۱۶۹۴ نسبت به چاپ قرآن اقدام کرد، و پس از وی ماراکی Marracci در شهر پادو Padouc در سال ۱۶۹۸ بار دیگر قرآن را به چاپ رسانید. در آن اثنا که قرآن در این ممالک غیراسلامی بچاپ می‌رسید، مسلمانان در سرزمینهای اسلامی حتّی خبر از چاپ قرآن نیز نداشتند[۴].

نخستین چاپ قرآن توسط مسلمانان در سال ۱۸۷۸ در شهر پطرزبورگ Saint Petersbourg روسیه، بهمت مولای عثمان صورت گرفت، و در همان زمان نسخهٔ دیگری از قرآن در شهر قازان بچاپ رسید[۵]. بعد، نوبت به ایرانیان می‌رسد، و قرآن دو

۱- ر.ک. الفهرست تألیف ابن الندیم (چاپ فلوگل، ۱۸۷۱ میلادی) ص ۶.

۲- در رابطه با انواع خطهایی که با آنها مصاحف را می‌نوشته‌اند، بنگرید به مقالهٔ موریتز در دائرة المعارف اسلامی:

Moritz, Encyclopèdie de Islam, article Arabie, 394.

و در رابطه با برتری و امتیاز خط کوفی بنگرید به:

Gechichte des Qorantexts, 251 Sqq "cf. Blach., Intr., 8 note 112".

۳- بنگرید به: Blachère, Intr. Cor., 133

4- Blachère, Id., 133.

۵- مراحل مختلف چاپ قرآن را از کتاب بلاشر نقل کرده‌ایم:

بار در ایران چاپ سنگی می‌شود: یکی در تهران در سال ۱۲۴۸ هق = ۱۸۲۸ م و دیگری در تبریز در سال ۱۲۵۳ هق = ۱۸۳۳ م.

در سال ۱۸۳۴ میلادی، فلوگل Flügel آلمانی قرآن را به سبک مخصوصی در لیپزیک Leipzig به چاپ می‌رساند، و بخاطر رسم‌الخط جدید و ساده نویسی‌هایی که در نگارش آن بکار رفته بود، بطرز بی‌سابقه‌ای مورد استقبال اروپائیان قرار می‌گیرد، ولی در جهان اسلام موفقیتی کسب نمی‌کند و جایی باز نمی‌کند.

بعد، در هندوستان چاپهای متعددی از قرآن منتشر می‌شود، و از سال ۱۸۷۷ میلادی به بعد «آستانه» به کار مهم چاپ قرآن می‌پردازد.

بالاخره، در سالهای اخیر، در رابطه با چاپ قرآن اقدام بسیار جالبی در جهان اسلام انجام پذیرفت و در سال ۱۳۴۲ هق = ۱۹۲۳ م. چاپ بسیار زیبا و دقیق و آراسته‌ای از قرآن زیر نظر اساتید دانشگاه الازهر مصر و با تأیید نمایندگان ملک فؤاد اول، منتشر گردید. نگارش و ضبط کلمات در این مصحف مطابق قرائت عاصم بروایت حفص است[1]. جهان اسلام این مصحف را تلقی به قبول کرده است و هم اکنون در هر سال میلیونها نسخه از این مصحف بچاپ می‌رسد، و شاید تنها مصحفی باشد که همهٔ دانشمندان در اطراف و اکناف جهان بر دقت ضبط و صحت خط و نگارش آن اجماع دارند.

Blachère, Intr. Cor., 133.

بلاشر نیز بنوبهٔ خویش اطلاعات مربوط به چاپ قرآن پیش از سال ۱۸۰۱ میلادی را از نوشته‌های شنری و بفان‌مولر گرفته است. ر.ک.

Schnurrey "Ch.F.", Bibliotheca arabica, nos 367-386.

Pfannmüller, Handbuch der Islam - Literatur, Berlin, 1925.

۱- جای شگفتی است که چرا در اینگونه موارد گفته یا نوشته نمی‌شود که «مطابق قرائت اصلی و متن صحیح دقیق و متواتر قرآن که از پیغمبر اسلام به ما رسیده است»؟! - م.

فصل سوم

اَحرُف سبعه

در میان احادیثی که از طرق مختلف روایت شده است، روایاتی را می‌یابیم که تصریح دارند بر اینکه قرآن بر هفت حرف نازل شده است. یکی از گویاترین احادیث از این دست، روایتی است که در صحیح بخاری و مسلم آمده است، و ما متن آنرا از صحیح بخاری نقل می‌کنیم:

عمر بن خطاب می‌گوید: هشام بن حکیم سورهٔ فرقان را در زمان حیات رسول خدا در نماز قرائت می‌کرد. به قرائتش گوش فرا دادم. باکمال تعجب شنیدم که سورهٔ فرقان را با وجوه متعددی قرائت می‌کند که با ترتیبی که رسول خدا قرائت آن سوره را به من تعلیم فرموده است تفاوت بسیار دارد! چیزی نمانده بود که در همان حال نمازبا او گلاویز بشوم. ولی منتظر شدم تا نمازش را سلام داد. عبَایش را - یا: عبایم را - بر او پیچیدم و او را درهم فشردم و گفتم: چه کسی قرائت این سوره را به تو یاد داده است؟ گفت: رسول خدا مرا یاد داده است. به او گفتم: دروغ می‌گویی. بخدا سوگند، رسول خدا همین سوره‌ای راکه شنیدم تو می‌خواندی طور دیگری به من آموخته است! براه افتادم و کشان‌کشان او را بنزد رسول خدا بردم و گفتم: یا رسول‌الله! من شنیدم که این مرد سورهٔ فرقان را با وجوه متعددی می‌خواند که با ترتیبی که تو به من تعلیم فرموده‌ای تفاوت

دارد؟! تو خود سورهٔ فرقان را به من یاد دادی! رسول خدا فرمود: عمر! رهایش کن! هشام بخوان! هشام همان قرائتی را که از او شنیده بودم دوباره خواند. آنگاه رسول خدا فرمود: ﴿هکذا اُنزِلَت﴾: سوره همینطور که هشام می‌خواند از جانب خداوند نازل شده است. سپس فرمود: عمر، تو بخوان، و من همانطور که آنحضرت خودش به من یاد داده بود، خواندم. باز هم رسول خدا فرمود: ﴿هکذا اُنزِلَت﴾: سوره همینطور که تو می‌خوانی نازل شده است. آنگاه رسول خدا فرمود: ﴿اِنَّ هذا القرآنَ اُنزلَ علیٰ سَبعةِ اَحرُف، فَاقرَؤا ما تیسَّرَ مِنه﴾. یعنی: قرآن بر هفت حرف نازل شده است. به هر گونه که برایتان میسر است قرآن را قرائت کنید[1].

بنظر می‌رسد که حدیث نزول قرآن به هفت حرف. از گروه کثیری از صحابه نقل شده باشد که بر شمردن آنان بسیار دشوار است. در مسند حافظ ابویعلی[2] آمده است که عثمان روزی بر سر منبر گفت: شما را به خدا سوگند می‌دهم که هر یک از شما از پیامبر اکرم این حدیث را شنیده است که فرمود: ﴿اِنَّ هذا القرآنَ اُنزِلَ علیٰ سَبعةِ اَحرُفٍ کُلُّها شافٍ کافٍ﴾ برخیزد و بایستد. عدهٔ بیشماری برخاستند و ایستادند و شهادت دادند که این حدیث را از پیغمبر اکرم شنیده‌اند. آنگاه عثمان گفت: من هم شهادت می‌دهم[3].

یک سخنی و هم‌آوازی این گروههای بی‌شمار[4] در شهادت بر صدور این حدیث از پیغمبر اکرم، بعضی از بزرگان علمای اسلامی را بر آن داشته است که بگویند: این

۱- صحیح بخاری. ج ٦، ص ۱۸۵. نزدیک به این مضمون در تفسیر طبری. ج ۱، ص ۱۰ نیز آمده است. مسند احمد. ج ۱، ص ۲۴ (چاپ شاکر. ج ۱، ص ۲۲۴، شمارهٔ حدیث ۱۵۸)؛ برهان. ج ۱، ص ۲۱۱.

۲- ابویعلی، احمد بن علی بن مثنی تمیمی موصلی، حافظ ثقه، دو مسند صغیر و کبیر از خود بیادگار نهاده است. وی در موصل بسال ۳۰۷ هجری درگذشته است (الرسالة المستطرفة، ص ۵۳ و ۵۴).

۳- اتقان. ج ۱، ص ۷۸.

۴- با توجه به صورت اسامی راویان نخستین این حدیث از صحابهٔ پیغمبر اکرم که سیوطی آورده است، می‌توان بنحوی تعداد آنان را مشخص گردانید. سیوطی در کتاب «الاتقان». ج ۱، ص ۷۸ می‌گوید: «حدیث ﴿نزل القرآن علی سبعة احرف﴾ از جماعتی از صحابه نقل شده است که عبارتند از: ابی بن کعب، انس، حذیفة بن یمان، زیدبن ارقم، سمرة بن جندب، سلمان بن صرد، ابن عباس، ابن مسعود، عبدالرحمان بن عوف، عثمان بن عفان، عمربن خطاب، عمروبن ابی‌سلمه، عمروبن عاص، معاذبن جبل، هشام بن حکیم، ابوبکرة، ابوجهم، ابوسعید خدری، ابوطلحهٔ انصاری، ابوهریره و ابو ایوب. جمعاً ۲۱ نفر».

حدیث متواتر است. در رأس این عده نام **ابوعُبَید قاسم بن سلاّم**[1] را باید ذکر کرد. در صورتیکه تواتر حدیث را هم نپذیریم بدلیل اینکه در طبقات بعدی راویان تا زمان ما، روایت در هر طبقه به حد تواتر نرسیده است، برای اثبات مطلب همین بس است که احادیث صحیح صدور چنین سخنی را دربارهٔ یک حقیقت دینی، قطعی و مسلم می‌گردانند.



جمهور علمای اسلامی بر این عقیده‌اند که رسم‌الخط مصاحف عثمانی به‌گونه‌ای بوده است که همهٔ قرائتهای هفتگانه را در بر می‌گرفته است[2]. **قاضی ابوبکر بن طیّب باقلانی** در مقام تأییداین نظریه می‌گوید: «صحیح آنست که این وجوه هفتگانهٔ قرائت قرآن در زمان رسول خدا خوانده شده است و روایات بسیاری از رسول خدا در باب این قرائت‌ها رسیده است؛ و این قرائت‌های هفتگانه را قاریان نخستین قرآن و بزرگان دانشمندان علوم قرآنی از شخص رسول خدا فراگرفته‌اند؛ و عثمان و صحابه آنها را در مصحف ثبت کرده‌اند؛ و صحت صدور این قرائت‌ها را مورد تأیید قرار داده‌اند؛ و قرائتهایی راکه به تواتر برایشان ثابت نشده است حذف کرده‌اند»[3].

کلمهٔ «احرف» که در این حدیث آمده است، جمع «حرف» است، و «حرف» خود، دارای معانی گوناگونی است:

- گاهی به معنای «قرائت» بکار می‌رود. مانند: سخن ابن جزری که می‌گوید: «شامیان قرآن را به حرف ابن عامر[4] می‌خواندند».

- ابوجعفر محمدبن سعدان نحوی[5] می‌گوید: «حرفَ» در این حدیث به معنای

۱- سیوطی از او نقل می‌کند که وی بر متواتر بودن حدیث احرف سبعه تأکید کرده است. ر.ک. اتقان. ج ۱، ص ۷۸.
۲- اتقان. ج ۱، ص ۸۵.
۳- برهان. ج ۱، ص ۲۲۴.
۴- ابن جزری: طبقات القراء. ج ۱، ص ۲۹۲.
۵- یکی از قاریان معروف است. ابتدا قرآن را با قرائت حمزه می‌خواند. بعدها برای خودش قرائت خاصی را انتخاب کرد. وی بسال ۲۳۱ هجری درگذشته است. ر.ک. انباه الرواة. ج ۲، ص ۱۴۰؛ طبقات القراء. ج ۲،

«مقصد» و «وجه» آمده است[۱].

- قول سوم، که بی‌شک سست‌ترین اقوال در معنای کلمهٔ «حرف» در این حدیث است، به خلیل به احمد منسوب است که گفته است: مراد از «احرف سبعه» در این حدیث، قرائتهای مختلف است. این قول، بی‌تردید، سست‌ترین اقوال و نظریات در معنای کلمهٔ «احرف» است[۲]، بویژه، اگر گویندهٔ چنین سخنی وقتی کلمهٔ «قرائات» را بکار می‌برد، منظورش «قرائتهای هفتگانهٔ» اصطلاحی باشد[۳].

اختلاف نظر علمای اسلامی در تشخیص معنای کلمهٔ «احرف» در این حدیث مشهور، نظریات و اقوال مختلف و متفاوتی را در رابطه با مفهوم این حدیث به میان آورده است، تا آنجاکه بعضی از علمای اسلامی سی و پنج معنای مختلف[۴]، و بعضی دیگر چهل معنا[۵] برای این حدیث بر شمرده‌اند. البته، بیشتر این معانی در وضعی هستند که نه روایت صحیح آنها را تأیید می‌کند و نه منطق سلیم. گام اول این اشتباهات آنست که هر یک از علماکه معنایی را برای این حدیث ذکر می‌کنند می‌خواهند بر سبیل جزم و بصورت قطعی عنوان کنند، در صورتیکه برای تشخیص معنای این حدیث - بنابه قول ابن عربی - هیچگونه نصّ و حدیثی نداریم، و بهمین دلیل، مردم بر سر فهم صحیح این حدیث، اختلاف کرده‌اند»[۶].

علمای اسلامی - ناگزیر - در رابطه با این حدیث مشهور، این سؤال را مطرح کرده‌اند که آیا این تخفیف و آسانگیری پیغمبر اکرم منحصر به «هفت حرف» است یا اصولاً منظور آنحضرت اینست که قاری قرآن تحت فشار نباشد و انحصاری در کار

ص ۱۴۳؛ بغیة الوعاة، ص ۴۵.

۱- برهان. ج ۱، ص ۲۱۳.

۲- برهان. ج ۱، ص ۲۱۴.

۳- اتقان. ج ۱، ص ۷۸. سیوطی بر این نظریهٔ بی‌پایه تعلیقی دارد. وی می‌گوید: ایرادی که بر این نظریه وارد است، اینست که در قرآن کلمه‌ای یافت نمی‌شود که به هفت وجه قرائت بشود مگر چند نمونه مانند: ﴿عَبَدَالطاغوتَ﴾ و ﴿لاتقُلْ لهما اُفٍّ﴾ و نیز بنگرید به: برهان. ج ۱، ص ۲۲۳.

۴- برهان. ج ۱، ص ۲۱۲.

۵- اتقان. ج ۱، ص ۷۸.

۶- برهان. ج ۱، ص ۲۱۲.

نیست؟

آن عده از دانشمندان و محقّقان که خواسته‌اند بگویند کلمهٔ «سبعه» در این حدیث منحصر بودن وجوه قرائت مجاز را به هفت وجه، نمی‌رساند، کسانی هستند که در کنار گذاشتن احادیث، حتّی اگر به درجهٔ تواتر نیز رسیده باشند، افراط می‌ورزند. در صورتیکه با وجود کلمهٔ «سبعه» در متن همهٔ این روایات، به عقل باور نمی‌آید که حضرت رسول اکرم عدد «هفت» را منظور نداشته باشد. بخصوص، با توجه به اینکه این حدیث با مسئله‌ای ارتباط دارد که مستقیماً با مسئلهٔ وحی، و چگونگی نزول وحی، مربوط می‌شود. در این گونه موارد، شیوهٔ رسول خدا اینست که حدیث را بطور مبهم و پیچیده بیان نمی‌فرماید، و عددی را که مفهوم مشخص و آشکاری نداشته باشد، در چنین حدیثی بکار نمی‌برد، و صحابهٔ بزرگوار آنحضرت در رابطه با مسائلی که به اعتقادات مربوط می‌شود، چنین طرز بیانی از حضرت رسول اکرم نقل نکرده‌اند!

با این وصف، چه می‌شود کرد؟! عده‌ای از محققان بی‌پروا که چندان ارزشی برای متون مذهبی قائل نیستند، و باکی ندارند از اینکه احادیث را با کوچکترین بهانه‌ای کنار بگذارند، یا از معانی ظاهری آنها عدول کنند، شتابزده گفته‌اند که: منظور از کلمهٔ «سبعه» در این حدیث، عدد «هفت» نیست! بلکه پیغمبر اکرم می‌خواسته است به این وسیله کار را برای مسلمانان آسان گیرد، و آنان را در زمینهٔ قرائت قرآن در تنگنا قرار ندهد. این محققان می‌افزایند: عدد «هفت» در میان اعداد یکان مانند عدد «هفتاد» در میان دهگان، و عدد «هفتصد» در میان صدگان است، و این اعداد غالباً بر «کثرت» دلالت می‌کنند، و دلالت بر عدد معینی ندارند[1].

شگفت اینجاست که چنین نظریه‌ای را به **قاضی عیاض** هم که شهرتش به اینست که بهیچوجه حاضر نمی‌شده است، چیزی را بر حدیث ترجیح بدهد، نسبت می‌دهند[2].

۱- اتقان. ج ۱، ص ۷۸؛ محاسن التأویل (قاسمی) ج ۱، ص ۲۸۷. خاورشناسان بی‌اندازه دوست دارند که این تار را به صدا درآورند. دربارهٔ عدد سحرآمیز هفت، بنگرید به:

Buhl. Encyclopédie de 1'Islam, II, 1135 b. Noledeke. Geschichte des Qorans, p. 50.

۲- اتقان. ج ۱، ص ۸۷. قاضی عیاض، دانشمند بزرگ کشور مغرب، و امام اهل حدیث در زمان خویش،

سیوطی، این قول را با قاطعیت هر چه تمامتر رد کرده است، و با استفاده از متون معتبر، مردود بودن این نظریه را به اثبات رسانیده است[۱].

بنابراین، کلمهٔ «سبعه» نمی‌تواند بر «کثرت» دلالت کند. بلکه همانگونه که بیشتر علمای اسلامی این حدیث را فَهمیده‌اند، انحصار مطلب را در همان عدد «هفت» می‌رساند. و بهمین دلیل، علمای اسلامی تا این اندازه مشقت و زحمت آن بحثهای دامنه‌دار را در رابطه با مفهوم و مفاد این حدیث بر خویشتن هموار ساخته‌اند، و چنانکه **ابن حبّان**[۲] گفته است ـ اکثر قریب به اتفاق علمای اسلامی بر آنند که عدد «سبعه» دلالت بر «حصر» می‌کند[۳].

ناگفته نماند که بسیاری از کوشش‌های این دانشمندان و محققان که خواسته‌اند معنا و مفاد «هفت حرف» (سبعة احرف) را در این حدیث مشخص سازند، بی‌ثمر مانده است، و موفقیتی کسب نکرده است. از جمله دیدیم که کوشش کسانی که خواسته‌اند «احرف سبعه» را به معنای قرائت‌های گوناگون بگیرند، بجایی نرسیده است.

نظریهٔ بی‌پایه و مایهٔ دیگری که دراین رابطه عنوان شده است اینست که عده‌ای «احرف سبعه» را به معنای گویش‌ها و لهجه‌های مختلف زبان عربی گرفته‌اند، در صورتیکه مفهوم «احرف سبعه» با لهجه‌های مختلف تفاوت بسیار دقیقی دارد. اختلاف لهجه‌های مختلف زبان عربی بنظر بعضی از دانشمندان[۴] در حدی نیست که از حیث لفظ و معنا آنچنان گوناگونی و تفاوتی پیدا کنند. زیرا، اظهار و ادغام و روم و إشمام و تخفیف و تسهیل و نقل و إبدال[۵] فقط باعث تنوّع یافتن طرز تلفّظ یک کلمه می‌شود، و

عیاض بن موسی بن عیاض بن عمر و یحصبی، صاحب کتاب «الشفابتعریف حقوق المصطفی». وی بسال ۵۴۴ هـق درگذشته است. الاعلام. ج ۲، ص ۷۴۹.

۱- اتقان. ج ۱، ص ۷۸.

۲- ابوحاتم حافظ محمد بن حبّان بستی، از بزرگان محدثان بوده است. وی بسال ۳۵۴ هـق درگذشته است (شذرات الذهب. ج ۳، ص ۱۶).

۳- برهان. ج ۱، ص ۲۱۲.

۴- منظور ابن جزری است، چنانکه در کتاب الاتقان. ج ۱، ص ۸۰ آمده است.

۵- تخفیف همزه عبارتست از سبک اداکردن و نیاوردن نبرهٔ همزه که به سه صورت انجام می‌پذیرد: ابدال و حذف (یا نقل حرکت) و بین بین (یا تسهیل). «ابدال» عبارتست از تبدیل کردن همزه به یکی از حروف

این تنوع در تلفظ، آن یک کلمه را از «یک کلمه بودن» خارج نمی‌گرداند. ولی - با وجود این - ما این نظریه را به این دلیل سست نمی‌شماریم. زیرا، صد در صد قبول نداریم که تنوع در تلفظ، یک لفظ را تبدیل به چند لفظ نکند. امّا، از جهت دیگری این نظریه را بی‌پایه می‌دانیم، و آن اینست که ما اصولاً اختلاف لهجات را تنها زمینهٔ اختلاف قرائات نمی‌دانیم. زیرا، وقتی موارد اختلاف قرائات را بررسی می‌کنیم، به موارد بسیاری برمی‌خوریم که هیچ ارتباطی با اختلاف لهجه‌های زبان عربی ندارد؛ چنانکه خواهیم دید.

در اختلاف لهجه‌ها و گویش‌های مختلف یک لغت، تنها تفاوتی که بچشم می‌خورد گوناگونی طرز تلفظ یک لفظ واحد است. امّا، در اختلاف لغات (یعنی زبانهای فرعی منشعب از یک زبان اصلی یا زبان مادر) به مواردی برمی‌خوریم که برای یک شیء یا یک پدیده الفاظ مختلفی بکار می‌رود. حال، اگر می‌شد زبانهای متعدد عربی را که اینگونه اختلافات را با یکدیگر دارند، در هفت لغت - نه ٦ و نه ٨ - منحصر گردانیم؛ و این شمارش را بی‌تردید از ما می‌پذیرفتند، و فرض کنیم که هیچکس هم بی‌مبنا بودن داوری ما را درنمی‌یافت، با قاطعیت می‌توانستیم بگوییم که این «لغات هفتگانه» همان «احرف سبعه» هستند؛ و دیگر، نیازی به این همه گفتگوی بی‌حاصل نبود. امّا، چه کنیم که بیراهه و بی‌پایه بودن چنین سخن و چنین داوری بی‌منطقی آنچنان آشکار است که هر کس چشمش را باز کند نمی‌تواند از ما بپذیرد، و تفاوتی ندارد که بگوییم این لغات هفتگانه عبارتند از: لغت قریش، هذیل، تمیم، ازد، ربیعه، هوازن، و سعدبن بکر[1].

عله (و - ا - ی) مانند ﴿ائتونی﴾ که بخوانیم: ﴿ایتونی﴾. «حذف» یا «نقل» عبارتست از حذف همزه که در اینصورت حرکت همزه به حرف ماقبل آن داده می‌شود (نقل حرکت) مانند: ﴿والارض﴾ که بخوانیم ﴿وَلَرض﴾. «تسهیل» یا «بین بین» اداکردن همزه آنست که نه همزه را حذف کنیم و نه تبدیل به حرف عله (مصوت بلند)، بلکه آنرا بصورتی میانهٔ همزه و حرف عله اداکنیم. ر.ک. شرح النظام. شرح محمد بن حسن نیشابوری بر «الشافیه» ابن حاجب. ص ۱۲۷ - م.

۱- ابوعبید قاسم بن سلام و احمد بن یحیی ثعلب نیز همین نظریه را دارند (برهان. ج ۱، ص ۲۱۷). ازهری در کتاب «التهذیب» می‌گوید: ما هم همین نظریه را اختیار می‌کنیم. و به سخن عثمان استناد می‌کند که هنگامی که فرمان تهیهٔ مصاحف رسمی را صادر می‌کرد، گفت: «در هر مورد که با زید اختلاف پیدا کردید، آنرا بزبان قریش بنویسید. زیرا بیشتر قرآن بزبان قریش نازل گردیده است (برهان. ج ۱، ص ۲۱۸). ولی پیش

یا بگوییم: منظور از این لغات هفتگانه فقط زبانهای گوناگون قبایل مُضَر است که عبارتند از: هُذَیل، کِنانَة، قیس، ضَبَّة، تَیم الرُّباب، اَسَدبن خزیمة، و قریش[1].

قاطعترین و ارزشمندترین سند زنده‌ای که در برابر این چنین بررسی‌ها و داوری‌هایی بی‌پایه و اساس می‌ایَستد، خود متن قرآن است که در آن واژه‌هایی از زبان قبایل دیگر بکار رفته است که نام آن قبیله‌ها در هیچیک از این دو شمارش که نقل کردیم، نیامده است، و این واژه‌ها را بحساب زبان قریشی گذاشته‌اند. **ابوبکر واسطی**[2] در کتاب «الارشاد فی‌القراءات العشر» تعداد این واژه‌ها را به چهل (۴۰) رسانیده است:

۱. کلمهٔ ﴿اِخسَؤُا﴾ در آیهٔ ۱۰۸، سورهٔ ۲۳ (مؤمنون) از زبان بنی عذره گرفته شده است، به معنای ﴿اخزوا﴾

۲. کلمهٔ ﴿بَئیسٍ﴾ در آیهٔ ۱٦۵، سورهٔ ۷ (اعراف) از زبان غسان گرفته شده است، به معنای «شدید».

۳. کلمهٔ ﴿تَغْلُوا﴾ در آیهٔ ۱۷۱، سورهٔ ۴ (نساء) و نیز، در آیهٔ ۷۷، سورهٔ ۵ (مائده) از زبان لخم گرفته شده است، به معنای ﴿تَزیدُوا﴾.

۴. کلمهٔ ﴿حَصِرَتْ﴾ در آیهٔ ۹۰، سورهٔ ۴ (نساء) از زبان یمامه گرفته شده است، به معنای ﴿ضاقَت﴾.

۵. کلمهٔ ﴿هَلوع﴾ در آیهٔ ۱۹، سورهٔ ۷۰ (معارج) از زبان خثعم گرفته شده است، بمعنای ﴿ضَجِر﴾.

٦. کلمهٔ ﴿الوَدْق﴾ در آیهٔ ۴۳، سورهٔ ۲۴ (نور) و نیز در آیهٔ ۴۸، سورهٔ ۳۰

از این توضیح داده‌ایم که منظور از اختلاف در اینجا اختلاف مربوط به نگارش و رسم‌الخط است نه چیزی دیگر.

۱- اتقان. ج ۱، ص ۸۰. زرکشی در کتاب «البرهان» ج ۱، ص ۲۱۹ بر این نظریه اعتراضی را از قول ابوعمربن عبدالبر نقل می‌کند که می‌گوید: «و دیگران وجود همهٔ زبانهای مضر را در قرآن نپذیرفته‌اند، زیرا مشتمل بر شواذی خواهد بود که قرآن نباید مطابق آنها خوانده بشود، مانند کشکشهٔ قیس، و عنعنهٔ تمیم ... و قرآن با این لهجه سر و کاری ندارد!».

۲- حافظ ابوبکر واسطی، محمد بن محمد بن سلیمان. وی عمر بسیار طولانی داشته است.

(روم) از زبان جرهم گرفته شده است، بمعنای ﴿المَطَر﴾[1].

ابن عبدالبر[2] می‌گوید: «بعید است که «سبعة احرف» به معنای هفت زبان از زبانهای عربی باشد. زیرا، اگر چنین بود، اعراب مسلمان در آغاز کار، یکدیگر را در رابطه با قرائت قرآن به باد انتقاد نمی‌گرفتند، و اگر چنین چیزی بود، باید قرائت هر یک از آن قاریان بر پایهٔ زبان خودش بسیار طبیعی تلقی می‌شد. در صورتیکه می‌بینیم عمر بن خطاب و هشام بن حکیم بر سر قرائت قرآن با یکدیگر اختلاف دارند، و اختلاف قرائتشان در حدیث ـ چنانکه پیش از این دیدیم ـ گزارش شده است. این چگونه ممکن است که عمر قرائت هشام راکه مطابق زبان خودش (زبان قریش) است، مورد سؤال قرار بدهد؟!»[3].

کسانی که «سبعة احرف» را به معنای «هفت زبان فرعی از زبانهای عربی» می‌گیرند، تنها راه فراری که از این انتقاد ابن عبدالبر دارند اینست که بگویند: مراد از عدد هفت کثرت است، و عدد «هفت» در این حدیث آن عدد ۷ میان ٦ و ۸ نیست! و ما قبلاً سستی و عدم انطباق این نظریه را بخصوص در رابطه با چنین موارد حساسی مدلل گردانیدیم و گفتیم که در چنین مواردی حتماً باید عدد، مفهوم انحصاری خودش را داشته باشد.

نقطه نظرهایی که تاکنون در فهم این حدیث برشمردیم، با وجود آنکه ضعیف بودن و بی‌مبنا بودن آنها را ثابت گردانیدیم، از بابت اینکه علمای اسلامی این نقطه نظرها را در ردیف نظریات دیگر در ذیل شرح حدیث «احرف سبعه» آورده‌اند، بهیچوجه تعجب نمی‌کنیم. امّا، از آنطرف، نه تنها انگشت حیرت به دهان می‌گیریم، بلکه شدیداً محکوم می‌کنیم دیدگاههای بعضی از دانشمندان راکه درِ مقام بیان مفهوم این حدیث به توضیحات نادرستی پرداخته‌اند، و هیچ دلیلی برای تأیید گفتارشان ندارند، و بقول

۱- اتقان. ج ۱، ص ۲۳۰. برای یافتن نمونه‌های دیگر. ر.ک. اتقان. ج ۱، ص ۲۲۷ تا ۲۳۱ (النوع السابع و الثلاثون: فیما وقع فیه بغیر لغة الحجاز).

۲- یوسف بن عبدالله بن عبدالصمدبن عبدالبر نمری قرطبی، صحاب کتاب «الاستیعاب». بسال ۴۶۳ هجری درگذشته است (شذرات الذهب. ج ۳، ص ۳۱۴).

۳- برهان. ج ۱، ص ۲۱۹؛ و راجع به قریشی بودن عمر و هشام. ر.ک. اتقان. ج ۱، ص ۸۲.

خودشان، مفاهیم باطنی و عمقی حدیث را توضیح می‌دهند، و چنین می‌پندارند که دربارهٔ «احرف سبعه» چیزهایی می‌دانند که دیگران از دانستن آنها محروم هستند! از جمله این نقطه نظرها اینکه بعضی از دانشمندان می‌گویند: مراد از «احرف سبعه» هفت علم است: علم انشاء و ایجاد، و علم توحید و تنزیه، و علم صفات ذات، و علم صفات افعال، و علم صفات عفو و عذاب، و علم حشر و حساب، و علم نبوّات[1]. نظریهٔ دیگری می‌گوید: مراد از «احرف سبعه» هفت دسته آیات قرآن است: مطلَق و مقیَّد، عامّ و خاص، نصّ و مؤوَّل، ناسخ و منسوخ، مُجمَل و مفسَّر. استثناء، و سوگندهای قرآن[2].

بعضی از این دانشمندان، بی‌باکی را به آنجا رسانیده‌اند که حاضر شده‌اند یک حدیث ضعیف را بعنوان گواه و تأییدی برای نظریهٔ بی‌اساسشان ذکر کنند. اینان آمده‌اند، حدیثی را بدون ذکر سلسله سند از ابن مسعود نقل کرده‌اند که گفته است: کتابهای آسمانی پیشین از یک در (آسمان) نازل می‌شدند و یک وجه بیشتر نداشتند امّا، قرآن از هفت در نازل شد و بر هفت وجه: نواهی، اوامر، حلال، حرام، محکم، متشابه و ضرب‌المثل‌ها. حلالش را حلال بشمارید و حرامش را حرام بدانید، و از ضرب‌المثل‌هایش پند گیرید، و به متشابهاتش ایمان بیاورید و بگویید: ﴿آمنا به کل من عند ربنا﴾. ابن عبدالبر می‌گوید: صحت این حدیث در نزد اهل علم معلوم نیست، و دانشمندان بر ضعیف بودن این روایت اجماع دارند»[3].

از همهٔ اینها خطرناکتر و زیان‌آورتر، دسته گلی است که بعضی از بزرگان مفسران البته ـ از روی حسن نیت ـ به آب داده‌اند، و راه را برای شبهه پراکنی خاورشناسان و مسلمانان سست ایمان باز کرده‌اند. این مشکل بزرگ از آنجا تکوین یافته است که این عده از دانشمندان آمده‌اند گفته‌اند: مراد از احرف سبعه ـ منحصراً ـ هفت وجه از کلمات مترادف ـ یعنی: در لفظ متفاوت و در معنا یکسان ـ است. مانند: اَقبِلْ = هَلُمَّ =

۱- اتقان. ج ۱، ص ۸۳. زرکشی در کتاب «البرهان» (ج ۱، ص ۲۲۴ و ۲۲۵) این علوم هفتگانه را همراه با شواهد قرآنی برای هر کدام ذکر می‌کند، ولی ما بجهت رعایت اختصار به نقل عبارت اتقان اکتفا کردیم.
۲- برهان. ج ۱، د ص ۲۲۵.
۳- برهان. ج ۱، د ص ۲۱٦.

تَعالَ (ـ بیا جلو)؛ عَجِّلْ = اَسْرِعْ (ـ بشتاب)؛ اُنظُرْ = اَخِّرْ = اَمْهِلْ (ـ فرصت بده. مهلت بده)[۱]. شاید ظاهر عبارات تفسیر طبری آشکارا این مطلب را برساند. طبری به سخن پیغمبر اکرم خطاب به عمربن خطاب استشهاد می‌کند که فرموده است: ﴿یا عُمَر، اِنَّ القرآنَ کُلُّهُ صَوابٌ مالَمْ تَجعَلْ رحمةً عذاباً، و عذاباً رحمةً﴾ (ـ عمر، قرآن همه‌اش ـ هر طور بخوانی ـ درست است، مادامیکه رحمتی را به عذاب و عذابی را به رحمت بدل نگردانی)[۲]. با این ترتیب، از خاورشناسان چه انتظاری می‌توان داشت، جزاینکه این مطلب را دستاویز قرار بدهند و مانند کسی که گمشده‌اش را پیدا کرده باشد، فریاد برآورند و بگویند: «نظریهٔ قرائت قرآن بر مبنای معانی و مفاهیم آیات و کلمات، بی‌شک خطرناک‌ترین نظریه در فرهنگ اسلامی بوده است. زیرا، متن قرآن را دربست در اختیار هوا و هوس هرکس و ناکسی قرار داده است تا هر طور که دلخواه اوست، آنرا تغییر بدهد»؟![۳]

نکتهٔ انحرافی اینگونه نتیجه‌گیری‌های مغرضانهٔ خاورشناسان اینست که روایات اسلامی را طوری تجزیه و تحلیل می‌کنند که هرگز متن این روایات و قرائن زمانی و مکانی همراه آنها چنین مفاد و مفهومی را ندارند، و همین مطلب مورد بحث، یکی از نمونه‌های بارز این طرز کار خاورشناسان است. با دقت در روایتی که به آن استناد کرده‌اند، بخوبی معلوم می‌شود که بهیچوجه این روایت، از چیزی با عنوان «قرائت بر مبنای معانی قرآن» یا به اختصار «قرائت به معنا» سخنی به میان نیاورده است[۴]، و هرگز نمی‌خواهد در این رابطه چیزی شبیه «نقل به معنا» در رابطه با احادیث نبوی را مطرح کند.

۱- برهان. ج ۱، د ص ۲۲۰.
۲- تفسیر طبری. ج ۱، ص ۱۰.
3- Blachère, Intro. Cor., 69.
و نیز بنگرید به: Geschichte des Qorans, III, 105
۴- ابن جزری در کتاب النشر فی القراءات العشر قرائت به معنا را بکلی مردود می‌شمرد و می‌گوید: «امّا، کسی که بگوید بعضی از صحابه مانند ابن مسعود قرائت به معنا را جایز می‌دانسته‌اند، بر او دروغ بسته است. سخن ابن مسعود در این رابطه این بوده است که: من قرائات قاریان را بررسی کرده‌ام و آنها را نزدیک به یکدیگر یافته‌ام. بنابراین، آنطور که فراگرفته‌اید، بخوانید» (محاسن التأویل قاسمی. ج ۱، ص ۲۹۰).

در اینجا، نباید فراموش کرد که «قرآن و قرائتهای مختلف، دو ماهیت متفاوت دارند. «قرآن» عبارتست از وحی نازل شده بر حضرت محمّد بن عبدالله که دارای دو بُعد بیان و اعجاز است، یعنی، هم بیانگر شرایع و معارف اسلام است، و هم از نظر فصاحت و بلاغت و سخن‌پردازی معجزه است. امّا، «قرائات» عبارتند از گوناگونی و تفاوتی که بهنگام نگارش کلمات و آیات قرآن یا تلفظ افراد و قبایل مختلف روی می‌نماید، مانند آنکه حرف مشدّد را بدون تشدید بخوانند و بنویسند، یا بعکس»[1] بنابراین، وقتی می‌بینیم در احادیث آمده است که حضرت رسول اکرم در آغازکار در امر قرائت قرآن بر مسلمانان سخت نمی‌گرفته است، و رعایت حال پیرزنان و پیرمردان یا قبایلی راکه لهجه‌های متفاوت داشته‌اند، می‌فرموده است، و به آنان اجازه می‌داده است که مطابق «حرف» خودشان - یعنی مطابق زبان و لهجهٔ خودشان - قرآن را بخوانند و از بابت تلفظ کلمات قرآن بشکلی متفاوت با لهجهٔ خودشان به زحمت نیفتند[2]؛ لزوماً، این مفهوم را نخواهد داشت که آنحضرت این اجازه را نیز به آنان داده است که این قرائت‌های مختلف یا نگارش‌های مختلف از آیات وکلمات قرآن را بعنوان وجوه مختلفی که قرآن به آن وجوه نازل شده است، ثبت و ضبط کنند، و به همهٔ این قرائت‌ها وکتابت‌های گوناگون نام «قرآن» بدهند!

بنابراین، چیزی که می‌توان گفت اینست که آسانگیری پیغمبر اسلام در امر قرائت قرآن و آزادگذاشتن مسلمانان از بابت خواندن قرآن با لهجه‌های محلّی و زبانهای فرعی خودشان، غالباً منحصر بوده است بر بعضی موارد و برای بعضی افراد، و آن مواردی که پیغمبر اکرم اجازه می‌فرموده است که اختلاف قرائت‌ها را ثبت کنند و آنها را به کاتبان وحی تعلیم می‌داده است بطریق تواتر محفوظ مانده است و برای ما نقل شده است، و

۱- برهان. ج ۱، ص ۳۱۸؛ و نیز، ر.ک. اتقان. ج ۱، ص ۱۳۸.

۲- بنابه قول زرکشی، شاهد بر این مطلب، «روایتی است از ابی‌بن کعب که جبرئیل بنزد آنحضرت آمد، آنحضرت فرمود: یا جبرئیل! من بسوی یک امت امی - بیسواد - مبعوث شده‌ام: پیر زن، پیر مرد، پسربچه، دختربچه، و مردانی که هرگز کتابی را نخوانده‌اند! جبرئیل گفت: یا محمد! ﴿ان القرآن انزل علی سبعة احرف﴾. ترمذی بدنبال نقل این روایت گفته است: این روایت، حسن و صحیح است. ر.ک. برهان. ج ۱، ص ۲۲۷.

عبارتست از موارد محدود و معدودی که علمای قرائات جز این موارد را مردود می‌شمارند و نمی‌پذیرند، حتّی اگر در خبر واحد صحیح نیز آمده باشد. زیرا، برای اثبات «قرآن بودن» یک قرائت، تواتر را شرط می‌دانند[1]. بر این پایه، چگونه می‌توان این موارد استثنایی را تعمیم داد و چنین نتیجه گیری کرد که پیغمبر بزرگوار اسلام به مسلمانان اجازه داده است که قرآن را «قرائت به معنا» کنند؟! دیگر چه رسد به اینکه پای را از این فراتر بگذارند و بگویند: حدیث «احرف سبعه» فقط همین یک معنا را دارد!

[نظریهٔ مؤلف]:

حال، که معلوم شد برای فهم حدیث «احرف سبعه» به هیچیک از این نظریات مذکور - بتنهایی - نمی‌توان اعتماد کرد، بنظر می‌رسد که اگر از مصادیق هر نظریه، مواردی را که با عقل و نقل مخالفتی ندارد، برگزینیم، شاید درست‌ترین نظریه را داشته باشیم، و نه به راه افراط رفته باشیم و نه به راه تفریط.

نظریهٔ ما اینست که مراد از «احرف سبعه» که در این حدیث مشهور آمده است، البته خداوند بهتر می‌داند؛ وجوه هفتگانهٔ آسانگیری پیغمبر اکرم بر مسلمانان در امر قرائت قرآن است که مفهومش این است که مسلمانان در صورتیکه از هر یک از این وجوه تخفیف استفاده کنند، و کلمات قرآن را با قرائتی متفاوت با قرائت اصلی بخوانند، قرائت صحیح بحساب می‌آید، و اشکالی ندارد. اگر به حدیثی که در صحیح بخاری در این رابطه آمده است، نظری بیفکنیم، آشکارا مشاهده می‌کنیم که پیغمبر اکرم گویا می‌خواهد با صراحت کامل، همین مطلب را - که ما هم اکنون می‌گوییم - خاطر نشان سازد. در این حدیث حضرت رسول اکرم می‌فرماید: ﴿أقرأني جبريل على حرف،

۱- برهان. ج ۲، ص ۱۲۵ ﴿معرفة وجوب تواتره﴾. البتّه تواتری که در مورد قرائت‌های هفتگانهٔ قرآن (بجز قرائت عاصم بروایت حفص) مطرح می‌شود، منظور، تواتر متصل به پیغمبر اکرم نیست بلکه منظور اینست که از آن قاریان به تواتر به ما رسیده است. و اسانید خودِ قرّاء سبعه، که در کتب قرائات ثبت است، همه از قبیل نقل واحد از واحداند. (ر.ک. سخن زرکشی به نقل سیوطی - ره: اتقان. ج ۱، ص ۸۲؛ نیز: قرآن در اسلام، علاّمهٔ طباطبائی - ره، ص ۲۱۲) - م.

فراجعته، فلم ازل استعیده، حتی انتهی الی سبعة احرف!﴾ «- جبرئیل، قرآن را به یک وجه برای من قرائت کرد و به من یاد داد. من پیاپی از او درخواست کردم که قرآن را با وجوه دیگری نیز برای من بخواند، و دست برنداشتم تا بالاخره قرآن را بر هفت وجه برای من قرائت کرد و هفت قرائت از قرآن به من یاد داد!»[۱].

توضیح اینکه، یک کلمهٔ قرآنی هر چند که تلفظ‌های مختلف بخود بگیرد، و با قرائتهای متفاوت خوانده بشود، تفاوتهایی که با تلفظ اصلی پیدا می‌کند، از **هفت وجه** زیر بیرون نخواهد بود:

وجه اول: تفاوت در اعراب، خواه معنا تغییر پیدا کند یا تغییر پیدا نکند. نمونهٔ مواردی که معنا تغییر پیدا می‌کند، اختلاف قرائت در آیهٔ ۳۷، سورهٔ ۲ (بقره) است که خداوند می‌فرماید: ﴿فَتَلَقّیٰ آدمُ مِن ربِّهِ کلماتٍ﴾[۲] (- آنگاه آدم از پروردگارش کلماتی را فراگرفت) که قرائت دیگرش اینست: ﴿فَتَلَقّیٰ آدمَ مِن ربِّهِ کلماتٌ﴾ (- آنگاه، کلماتی از جانب پروردگارش آدم را فراگرفت). و نمونهٔ مواردی که معنا تغییر پیدا نمی‌کند. اختلاف قرائت کلمهٔ ﴿وَلایُضآرَّ﴾ در آیهٔ ۲۸۲، سورهٔ ۲ (بقره) - بزرگترین آیهٔ قرآن - است که ﴿وَلایُضآرُّ﴾ نیز خوانده‌اند، ولی این اختلاف اعراب در معنا ایجاد اختلاف و تفاوتی نمی‌کند[۳].

وجه دوم: اختلاف در حروف، خواه این اختلاف به گونه‌ای باشد که فقط معنای کلمه را تغییر بدهد، ولی شکل خطی کلمه تغییری نکند. بعبارت دیگر، شکل کلمه فقط از جهت نقطه‌گذاری تفاوت پیدا کند. مانند: ﴿یعلمون﴾ و ﴿تعلمون﴾[۴] یا،

۱- صحیح بخاری. ج ۶، ص ۱۸۵.
۲- ر.ک. اتقان. ج ۱، ص ۷۹. و نیز از این قبیل است، آیهٔ ۱۹، سورهٔ ۳۴ (سبا): ﴿ربَّنا باعِدْ بینَ اسفارنا﴾ که یعقوب آیه را اینطور خوانده است: ﴿رَبُّنا باعَدَ بین اسفارِنا﴾. در متن قرآن، این آیه بصورت دعا آمده است و در قرائت یعقوب بصورت خبر. ر.ک. اتحاف فضلاء البشر، تألیف: احمدالدمیاطی، ص ۳۵۹.
۳- ر.ک. اتقان. ج ۱، ص ۷۹. و نیز از این قبیل است، آیهٔ ۱۳، سورهٔ ۲۶ (شعراء): ﴿ویضیقُ صدری ...﴾ که یعقوب ﴿ویضیقَ صدری ...﴾ خوانده است. ر.ک. اتحاف فضلاء البشر، ص ۳۳۱.
۴- در کتاب «البرهان» (ج ۱، ص ۲۲۲) آمده است که وقتی از امام مالک پرسیدند که باید ﴿یَعلمون﴾ بخوانیم یا ﴿تَعلمون﴾؟ پاسخ داد: در این اختلاف اشکالی نمی‌بینم. در صدر اسلام هم هر کس برای خودش مصحفی داشته است! و نیز از این قبیل است آیهٔ ۲۵۹، سورهٔ ۲ (بقره) که در متن قرآن چنین است:

اختلاف به‌گونه‌ای باشد که شکل نگارش و تلفظ کلمه تغییر پیدا کند، ولی معنا تغییری پیدا نکند. مانند: ﴿الصراط﴾ و ﴿السراط﴾ در تمام قرآن، و ﴿المصیطرون﴾ و ﴿المسیطرون﴾ در آیهٔ ۳۷، سورهٔ ۵۲ (طور). این کلمه با آنکه در اصل با «سین» است، در مصاحف رسمی با «صاد» نوشته شده است، و در نتیجه، قرائت کلمه با «صاد» تحقیقاً مطابق رسم‌الخط مصاحف رسمی است، و قرائت با «سین» تقدیراً؛ به این معنا که کاتبان نخستین مصاحف نیز در هنگام نگارش می‌دانسته‌اند که کلمه در اصل با «سین» است و بجای «سین»، «صاد» می‌نوشته‌اند[۱].

وجه سوم: اختلاف در مفرد و تثنیه و جمع و مذکر و مؤنث آوردن کلمات قرآن[۲] مانند اختلاف قرائت در آیهٔ ۸، سورهٔ ۲۳ (مؤمنون) که خداوند می‌فرماید:

﴿وَالَّذِینَ هُمْ لِاَماناتِهِمْ وَ عَهْدِهِمْ راعُون﴾.

و قرائت دیگرش اینست:

﴿وَالَّذِینَ هُمْ لِاَمانَتِهِمْ وَ عَهْدِهِمْ راعُون﴾.

در قرائت اصلی «امانات» بصورت جمع، و در قرائت فرعی «امانت» بصورت مفرد آمده است. در اینگونه موارد، ما تردیدی نداریم در اینکه این کلمه - بعنوان مثال - در مصحف عثمانی به این شکل: ﴿لامنتهم﴾ نوشته شده بوده است. زیرا، بطور قطع می‌دانیم که در مصاحف عثمانی الف‌های ساکن (- الفهایی که صدای بلند «آ» برای حروف پیش از خودشان هستند) را نمی‌نوشته‌اند. از نظر معنا نیز در آیه تغییری حاصل نمی‌شود. زیرا، مطابق قرائت فرعی «امانت» با آنکه بصورت مفرد آمده است، دلالت بر

﴿... وانظر الی العظام کیف نُنْشِزُها ثم نکسوها لحما﴾ که قرائت دیگر آن ﴿نَنْشُرُها﴾ است. ر.ک. اتحاف فضلاء البشر، ص ۱۶۲.

۱- وجود اینگونه کلمات با رسم‌الخطی این چنین نشانهٔ گویایی است از اینکه کلمه به کلمهٔ قرآن تحت نظارت و تعلیم مستقیم پیغمبر اسلام توسط کاتبان وحی نوشته شده است، وگرنه چگونه قابل تصوّر بود که این نگارش‌های خلاف اصل، بصورت متواتر و یکسان در همهٔ نسخه‌های قرآن از آغاز تاکنون محفوظ بماند؟! (ر.ک. بیان معجزه‌ای از قرآن کریم با استفاده از کامپیوتر. تحقیق: دکتر رشاد خلیفه) - م.

۲- اتقان. ج ۱، ص ۷۹.

جنس «امانت» می‌کند، و همهٔ موارد امانت را شامل می‌گردد و مطابق قرائت اصلی که «امانات» بصورت جمع آمده است، همهٔ مصادیق «امانت» را شامل می‌شود. بنابراین، آنچه در آیه مطرح است «امانت داری» است و طبق هر دو قرائت معنای آیه این می‌شود که «مؤمنانی که به فلاح می‌رسند، کسانی هستند که یکی از ویژگی‌هایشان اینست که امانتدار هستند، و در هیچ زمینه و رابطه‌ای و تحت هیچ شرایطی در امانت خیانت نمی‌کنند». در همین آیه مشاهده می‌کنیم که پس از کلمهٔ ﴿لِأَمانَتِهِم﴾ در کلمهٔ ﴿عهدهم﴾. «عهد» بنابر هر دو قرائت و مطابق هر دو وجه بصورت مفرد آمده است و هیچکس کلمهٔ ﴿عهدهم﴾ را ﴿عهودهم﴾ نخوانده است. این بررسی نشان می‌دهد که مفرد آمدن کلمهٔ «عهد» در آیه بمنظور خاطر نشان ساختن نکتهٔ بخصوصی بوده است، وگرنه باید این دو آیه با دو وجه دیگر نیز خوانده می‌شد: ﴿والذین هم لاماناتهم و عهودهم راعون﴾ و ﴿والذین هم لامانتهم و عهودهم راعون﴾.

از جمله این موارد، کلمهٔ «بقر» در [آیهٔ ۷۰، سورهٔ ۲ (بقره)] است که خداوند از قول بنی‌اسرائیل نقل می‌فرماید که گفتند: ﴿اِنَّ البقَر تَشابَه علینا﴾. در قرائت اصلی این آیه، کلمهٔ «تشابه» بصورت فعل ماضی مذکر آمده است که بازگشت ضمیر مذکر به کلمهٔ «بقر» بخاطر آنست که جنس بقر مراد است. امّا، در قرائت دیگر، ﴿تَشابَهُ﴾ خوانده شده است بصورت فعل مضارع مؤنث، بنابر آنکه اصلش ﴿تَتَشابَهُ﴾ باشد، و یکی از دو «ت» در آغاز آن طبق قاعده حذف شده باشد. مطابق این قرائت، بازگشت ضمیر مؤنث به کلمهٔ «بقر» بخاطر آنست که «جماعت بقر» را مراد دانسته‌اند، و ضمیر مؤنث را در واقع به کلمهٔ «جماعة» برگردانیده‌اند[۱].

وجه چهارم: اختلاف در کلمات مترادف، که علت پیدایش اینگونه اختلاف در قرائت قرآن، یکی از مسائل ذیل است:

- تلفظ کلمهٔ مترادف که در قرائت فرعی آمده است به زبان اهل یک قبیله آشناتر

۱- مقایسه کنید با «المذکّر و المؤنث» تألیف مبرد. ج ۱، ص ۱۳۲. و نیز، ر.ک. «دراسات فی فقه اللغة» از مؤلف، ص ۸۷.

است، مانند [آیهٔ ۵، سورهٔ ۱۰۱ (قارعه)]: ﴿وَ تکونُ الْجِبالُ کَالْعِهْنِ الْمَنفُوشِ﴾ که در قرائت دیگری خوانده شده است: ﴿کالصوف المنفوش﴾ (یعنی: بجای کلمهٔ «عهن» که بمعنای پشم است، کلمهٔ «صوف» راکه بهمین معنا است و به زبانشان آشناتر بوده است گذاشته‌اند)[1].

- تلفظ کلمهٔ جایگزین و کلمهٔ اصلی آنقدر به هم نزدیک است که می‌توان قاری را در تلفظ کلمه به هر یک از دو صورت آزاد گذاشت. و حتّی، از این فراتر، می‌توان گفت که همانگونه که این دو کلمه از نظر لفظ به هم نزدیک هستند، از نظر معنا نیز باید نسبت به هم همین نزدیکی را داشته باشند. مثلاً، در آیهٔ ۲۹، سورهٔ ٥٦ (واقعه) : ﴿وَ طَلْحٍ مَنضُودٍ﴾[2] کلمهٔ ﴿طَلح﴾ را ﴿طَلع﴾ نیز خوانده‌اند که چنانکه مشاهده می‌شود، تنها اختلافی که این دو کلمه با یکدیگر دارند، جایگزینی «ح» و «ع» است که مخرجشان آنچنان بهم نزدیک است که در تلفظ بسادگی جای خود را با یکدیگر عوض می‌کنند.

امّا، قرائت منسوب به ابن مسعود که می‌گویند: وی آیهٔ ۳۸، سورهٔ ۵ (مائده) را که خداوند می‌فرماید: ﴿وَالسارِقُ وَالسارِقَةُ فَاقْطَعُوا اَیدِیَهُما ...﴾ (- و مرد و زن دزد را دستهایشان را قطع کنید)، اینطور می‌خوانده است: ﴿وَالسارِقُ وَالسارِقَةُ فَاقطَعوا اَیمانَهُما ...﴾ (- و مرد و زن دزد را دست راستشان را قطع کنید)[3] از این دست نیست، و در ردیف قرائات «شاذ» (غیر متواتر و غیرقابل قبول) بحساب می‌آید. زیرا، از طریق خبر واحد به ما رسیده است، و اصولاً ما می‌دانیم که اینگونه قرائات صحابه «قرائات تفسیری» و بر سبیل ادراج (- درج تفسیر قرآن در متن کلمات و عبارات قرآن) بوده است، و قصدشان تفسیر آیه بوده است نه خواندن قرآن با قرائت دیگری.

وجه پنجم: اختلاف در مقدم و مؤخر آوردن کلمات، مشروط به اینکه وجه

۱- و نیز، ر.ک. برهان. ج ۱، ص ۲۱۵.

۲- و نیز، ر.ک. برهان. ج ۱، ص ۲۱۵. امام مالک خواندن ﴿فامضوا الی ذکر الله﴾ را بجای ﴿فاسعوا الی ذکر الله﴾ در سورهٔ جمعه، آیهٔ ۹ جایز می‌دانسته است (برهان. ج ۱، ص ۲۲۲). البتّه، این قرائت به تواتر نرسیده است، و راویانش فقط عمر، ابن عباس و ابن مسعود هستند (برهان. ج ۱، ص ۲۱۵ پاورقی ۹).

۳- و نیز، ر.ک. برهان. ج ۱، ص ۳۳٦.

تقدیم و تأخیر کلمات از نظر زبان عربی یا از جهت سیاق خاص کلام، کاملاً آشکار باشد. نمونهٔ این اختلاف قرائت، آیهٔ ۱۱۱، سورهٔ ۹ (توبه) است که قرآن در مقام توصیف مؤمنانی که خداوند جان و مالشان را از آنان خریداری فرموده و در عوض بهشت به آنان داده است، و اینکه این دادوستد، در صحنهٔ نبرد در راه خدا انجام می‌پذیرد، می‌فرماید: ﴿فَيَقْتُلُونَ وَ يُقْتَلُونَ﴾ (ـ در صحنهٔ نبرد با ستیزه جویان دشمن توحید، می‌کشند و کشته می‌شوند)؛ در قرائت دیگری چنین خوانده شده است: ﴿فَيُقْتَلُونَ وَ يَقْتُلُونَ﴾ (ـ در صحنهٔ نبرد با ستیزه جویان دشمن توحید، کشته می‌شوند و می‌کشند!)[۱].

توضیح اینکه، مطابق وجه اول (قرائت اصلی) آیه می‌گوید: مؤمنان بمنظور کشتن دشمنان توحید و انسانیت به صحنهٔ نبرد می‌شتابند، و در این راه از کشته شدن هم هراسی به دل راه نمی‌دهند. و مطابق وجه دوم (قرائت فرعی)، آیه می‌خواهد بگوید که مؤمنان بمنظور شهادت و کشته شدن در راه خدا به میدان جنگ می‌شتابند و احیاناً این اختلاف قرائت با آنکه دو کلمهٔ قرآنی را جابه جا می‌کند، تغییری در مفاد و مفهوم آیه ایجاد نمی‌کند.

در اینجا نیز، ناگفته نماند که قرائت منسوب به **ابوبکر** که می‌گویند: آیهٔ ۱۹، سورهٔ ۵۰ (قاف) را که در قرائت اصلی چنین است: ﴿وجاءت سكرة الموت بالحق ...﴾ (ـ و بیهوشی و بی‌خبری بهنگام سکرات و مرگ حقیقتاً خود را نمایان ساخته است!) ابوبکر چنین می‌خوانده است: ﴿وجاءت سكرة الحق بالموت ...﴾ (ـ سکرات حق بهنگام مرگ، خود را نمایان ساخته است)[۲]. این قرائت ربطی به وجوه هفتگانه‌ای که مورد بحث ماست ندارد. زیرا، از طریق خبر واحد به ما رسیده است، و «تواتر» ندارد، و حتّی می‌توان گفت: «شاذّ» است (یعنی: غیرقابل قبول)[۳]؛ و ابوبکر اگر آیه را چنین قرائت کرده باشد، قرائت او با اجماع صحابه مخالف است. از این گذشته، ابوبکر خود عرب زبان است و چگونه نمی‌فهمد که سکرات (ـ بیهوشی و بیخبری و دو هوا شدن) مربوط به «موت» است و

۱- ونیز، ر.ک. اتقان. ج ۱، ص ۸۰.
۲- و نیز، ر.ک. برهان. ج ۱، ص ۳۳۵.
۳- نظیر این قرائت شاذ و غیرقابل قبول، قرائت: ﴿اذا جاء فتح الله و النصر﴾ است بجای ﴿اذا جاء نصرالله والفتح﴾ است.

«حق» همواره بیدار و آگاه است و «سکرات» برای «حق» به تصور درنمی‌آید. اینکه گاه به گاه می‌بینیم حق دچار ابهام می‌گردد، از آنجهت است که انسان اشتباه می‌کند، یا زبان انسان می‌لغزد، و بدون آنکه خودش متوجه باشد، کلمه‌ای را بجای کلمهٔ دیگر می‌گذارد. چنانکه **ابوبکر** در این مورد دچار لغزش و اشتباه شده است یا ـ بعبارت بهتر ـ به اشتباه و از روی بی‌دقتی چنین قرائتی را از او روایت کرده‌اند و به او نسبت داده‌اند.

وجه ششم: اختلاف در حذف و اثبات یکی از حروف جرّ یا حروف عطف، مطابق عادت عرب زبانان در اینگونه موارد. اختلاف از این دست در میان قرائات قرآنی بسیار محدود و معدود است، و علمای قرائات تصریح دارند بر اینکه موارد دیگر از قبیل «شاذ» و غیر قابل قبول هستند، و فقط چند موردی که متواتر است بعنوان اختلاف قرائات پذیرفته‌اند:

- **نمونهٔ افزودن یکی از حروف مزبور:** آیهٔ ۱۰۰، سورهٔ ۹ (توبه) که می‌فرماید:

﴿... وَاَعَدَّ لَهُم جَنّاتٍ تَجرِي تَحْتَهَا الْاَنْهارَ ...﴾

و در قرائت فرعی چنین خوانده شده است:

﴿... وَاَعَدَّ لَهُم جَنّاتٍ تَجرِي مِنْ تَحْتِهَا الْاَنْهارُ ...﴾

این دو قرائت هر دو متواترند، و هر دو قرائت با رسم‌الخط مصحف امام نیز مطابقت دارند[1]. با این توضیح که حذف «من» در قرائت اصلی مطابق رسم‌الخط مصحف مکی بوده است، و بر جای نهادن «من» در قرائت فرعی مطابق رسم‌الخط مصاحف دیگر بوده است[2].

- **نمونهٔ حذف یکی از حروف مزبور:** آیهٔ ۱۱٦، سورهٔ ۲ (بقره) که می‌فرماید:

﴿وَقالُوا اتَّخَذَاللّٰهُ وَلَداً سُبحانَهُ ...﴾

و در قرائت دیگری «واو» از آغاز آیه حذف شده و چنین خوانده شده است:

۱- ونیز، ر.ک. برهان، ج ۱، ص ۳۳٦.

۲- اتقان. ج ۱، ص ۱۳۰.

﴿قالُوا اتَّخَذَ اللّهُ وَلَداً سُبْحانَهُ ...﴾.

در این مورد نیز، قرائت اصلی مطابق رسم‌الخط همهٔ مصاحف عثمانی بجز مصحف شامی بوده است، و قرائت فرعی مطابق مصحف شامی[1].

در اینجا نیز باید خاطرنشان ساخت که قرائت فرعی ﴿وَالذَّكَرِ وَ الْأُنْثىٰ﴾ از [آیهٔ ۳، سورهٔ ۹۲ (لیل)] که اصل آن اینست: ﴿وَ ما خَلَقَ الذَّكَرَ وَالْأُنْثىٰ﴾ و در این قرائت دو کلمهٔ «ما خلق» حذف شده است[2]، و همچنین قرائت منسوب به ابن عباس در [آیهٔ ۷۹، سورهٔ ۱۸ (کهف)] ﴿... و کان وراءَهُم مَلِكٌ يَأْخُذُ كُلَّ سَفينةٍ غَصْباً﴾ می‌گویند: ابن عباس، آیه را اینطور می‌خوانده است: ﴿... وَ كانَ اَمامَهُم مَلِكٌ يَأْخُذُ كُلَّ سَفينةٍ صالِحَةٍ غَصْباً﴾ که کلمهٔ «صالحة» را بر متن اصلی قرآن اضافه دارد، و بجای کلمهٔ «وراء» (پشت سر) کلمهٔ امام (روبرو) را جایگزین کرده است. این دو قرائت «آحادی» هستند، یعنی از طریق خبر واحد بر ما رسیده‌اند و قرآن بودن آنها بعلت تواتر نداشتن مورد قبول نیست[3].

نظیر این دو قرائت آحادی، قرائت‌هایی است که به **ابن مسعود** نسبت می‌دهند و می‌گویند که وی در مصحف اختصاصی خود این آیات را با همین قرائات نوشته بوده است:

- در [آیهٔ ۲۳، سورهٔ ۳۸ (صاد)] پس از جملهٔ ﴿تسع و تسعون نعجة﴾ کلمهٔ «أُنثىٰ» را افزوده است.

- در [آیهٔ ۸۰، سورهٔ ۱۸ (کهف)] پس از عبارت ﴿وَ اَمَّا الغُلامُ فَكانَ اَبَواهُ مُؤمِنَيْنِ ...﴾ جملهٔ ﴿وَ كانَ كافِراً﴾ را افزوده است.

- در [آیهٔ ۲۳۸، سورهٔ ۲ (بقره)] پس از عبارت ﴿حافِظُوا عَلَى الصَّلَوٰاتِ وَ الصَّلاٰةِ الْوُسْطىٰ﴾ جملهٔ ﴿وَ صَلاٰةِ الْعَصْرِ﴾ را افزوده است.

این افزوده‌ها ـ چنانکه پیش از این گفتیم ـ بر سبیل تفسیر و توضیح آیات قرآن بوده است و بهیچوجه نمی‌توان آنها را وجهی از وجوه هفتگانهٔ قرائت قرآن و مصداقی

۱- و نیز، ر.ک. اتقان. ج ۱، ص ۱۳۰.
۲- و نیز، ر.ک. احکام القرآن، ابن عربی، ج ۲، ص ۳۰۹.
۳- اتقان. ج ۱، ص ۱۳۲.

از «احرف سبعه» به شمار آورد[۱].

وجه هفتم: اختلاف لهجه‌ها، از قبیل فتح و اماله و ترقیق و تفخیم و همز و تسهیل و مکسور تلفظ کردن حروف ن أ ت ی در آغاز افعال مضارع، قلب بعضی حروف به حروف دیگر، اشباع میم ضمیر جمع مذکّر (هم و کم) و اشمام بعضی از حرکات مانند موارد زیر:

- ﴿اَتیٰ﴾ و ﴿موسیٰ﴾ در آیهٔ ۹، سورهٔ ۲۰ (طاها): ﴿وَ هَلْ اَتیٰکَ حَدیثُ موسیٰ﴾.
- «بلی» در آیهٔ ۴، سورهٔ ۷۵ (قیامت): ﴿بلیٰ قادرینَ علیٰ اَن نُسوّیَ بنانَه﴾.

در این سه مورد کلمات «اتیٰ» و «موسیٰ» و «بلیٰ» در قرائت دیگری با امالهٔ الف بطرف کسره قرائت شده است.

- ﴿خبیراً بصیراً﴾ که طبق قواعد تجوید و تلفظ فصیح عربی باید «ر» در اینگونه کلمات با تفخیم ادا شود، در یک قرائت فرعی با ترقیق «ر» قرائت شده است.
- ﴿الصَّلاة﴾ و ﴿الطلاق﴾ که طبق قاعده باید با ترقیق «ل» ادا بشود، در قرائت دیگری با تفخیم «ل» قرائت شده است.
- ﴿قَدْ اَفلَحَ﴾ در [آیهٔ ۱، سورهٔ ۲۳ (مؤمنون)] در قرائت دیگری بدون همزه قرائت شده است: ﴿قَدَفْلَحَ﴾ و حرکت فتحهٔ همزهٔ حذف شده به حرف پیش از آن (د) داده شده است[۲]. و این عمل، «تسهیل همزه» نامیده می‌شود[۳].
- ﴿لِقَوْمٍ یَعلَمُونَ﴾ را در قرائت دیگری ﴿لقومٍ یِعْلَمُونَ﴾ خوانده‌اند.
- ﴿نَحنُ نَعلَمُ﴾ را در قرائت دیگری ﴿نَحنُ نِعْلَمُ﴾ خوانده‌اند.
- ﴿یَومَ تَسْوَدُّ وُجُوهٌ﴾ را در قرائت دیگری ﴿تِسْوَدُّ وُجُوهٌ﴾ خوانده‌اند.
- ﴿اَلَمْ اَعْهَدْ﴾ را در قرائت دیگری ﴿اَلَمْ اِعْهَدْ﴾ خوانده‌اند.

۱- برهان. ج ۱، ص ۲۱۵.

۲- و نیز، ر.ک. برهان. ج ۱، ص ۳۲۰. و مانند ﴿قدْ افلح﴾ ﴿قَدَفْلَحَ﴾ است. ﴿قلْ اُوحِیَ﴾ (که با حذف همزه و نقل حرکت، قُلُوحِیَ خوانده می‌شود) و ﴿خَلَوْا الی شیاطینهم﴾ ﴿که خَلَوِلاشیاطینهم﴾ خوانده می‌شود).

۳- این عمل چنانکه اشاره شد - «نقل حرکت» یا باختصار «نقل» است که همراه با حذف همزه است، ولی در متن ظاهراً از روی سهو، این عمل «تسهیل» نامیده شده است - م.

- ﴿حَتَّى حِينٍ﴾ را قاریان هذیل ﴿عَتَّى عِينٍ﴾ می‌خوانند، یعنی «ح» را در این دو کلمه قلب به «ع» می‌کنند.

- ﴿عَلَيْهِمْ دَائِرَةُ السَّوْءِ﴾ را در قرائت دیگری ﴿عَلَيْهِمُو دَائِرَةُ السَّوْءِ﴾ خوانده‌اند.

- ﴿وَ مِنْهُم مَنْ يَلْمِزُكَ فِي الصَّدَقَاتِ﴾ را در قرائت دیگری ﴿وَ مِنْهُمُو مَنْ يَلْمِزُكَ فِي الصَّدَقَاتِ﴾ خوانده‌اند.

- ﴿وَ غِيضَ الْمَاءُ﴾ را در قرائت دیگری با اِشمام ضمهٔ «غ» و کسرهٔ «ی» در کلمهٔ ﴿غِيضَ﴾ - یعنی: نشان دادن تلفظ اصلی کلمهٔ ﴿غِيضَ﴾ که طبق قاعده و قبل از اعلال، ﴿غُيِضَ﴾ بوده است - خوانده‌اند.

در واقع، باید گفت: این وجه آخر مهمترین وجوه هفتگانهٔ قرائت قرآن است. زیرا، در این وجه است که راز بزرگ نزول قرآن به هفت وجه آشکار می‌شود. در این وجه هفتم است که به روشنی دیده می‌شود که **پیغمبر اکرم می‌خواسته است کار قرائت قرآن را بر عرب زبانان سخت نگیرد**، تا مبادا برای آنان دشوار جلوه کند. حضرت رسول اکرم می‌خواسته است رعایت حال قبائل مختلف عرب - غیر از قبیلهٔ قریش - را کرده باشد که زبان و لهجهٔ آنان با زبان و لهجهٔ قریش متفاوت بوده و بعضی کلمات را طور دیگری تلفظ می‌کرده‌اند. توضیح اینکه ضرورتی نداشت که قرآن مطابق زبان همهٔ قبائل مختلف عرب نازل بشود، و کافی بود که مطابق زبان قریش نازل شود، زیرا، زبان قریش مجموعهٔ کاملی از زبانهای قبائل مختلف عرب بود. البته، این را نیز باید گفت که قرآن در عین حال که به زبان قریش که نمودار و نمایندهٔ همهٔ زبانهای مختلف عربستان بود، نازل شده است، کلمات و اصطلاحات و قواعدی را نیز از لهجات قبایل دیگر برگزیده و بکار برده است[1].

گفتیم: امتیاز زبان قبیلهٔ قریش این بود که زبان همهٔ قبایل عرب در آن تبلور یافته

۱- و بهمین جهت شیخ بخاری در «صحیح» یک باب را به «نزول قرآن بزبان قریش و عرب» اختصاص می‌دهد. تحت این عنوان: «نزولُ القرآنِ بلسان قريشٍ و العربِ قرآناً عربياً بِلسانٍ عَرَبيٍّ مُبِينٍ» (فضائل القرآن، ج ٦، ص ١٨٢).

بود. این تأکید بخاطر آنست که بعضی از دانشمندان بی‌جهت پافشاری دارند بر اینکه در زبان قریش - و بعبارت دیگر: زبان قرآن - نمونه‌هایی از زبان بعضی از قبائل معینی بکار گرفته شده است نه زبان همهٔ قبائل، ولی برای اثبات این گفتارشان هیچگونه دلیل عقلی یا نقلی ندارند.

توضیح اینکه، اعراب مدتها پیش از ظهور اسلام، زبان قبیلهٔ قریش را بعنوان **زبان ادبی مشترک** برگزیدند، و هم در آن تأثیر گذاشتند (یعنی: مایه‌هایی از زبان خودشان به آن دادند) و هم از آن تأثیر پذیرفتند (یعنی: بعضی کلمات و اصطلاحات و قواعد را از زبان قریش گرفتند و در محاورات و سخن پردازی‌هایشان بکار بردند). بنابراین، سخن درست آنست که بگوییم: زبان و لهجهٔ قریش نیز از قانون همهٔ زبانهای دنیا مستثنی نبوده است و مشمول قاعدهٔ تأثیر و تأثر بوده است، و حق هم همین است. زیرا، اگر بخواهیم «زبان» را بعنوان یک **«پدیدهٔ انسانی»** مورد بررسی قرار بدهیم، ناگزیریم قانون تأثیر و تأثر را نیز بپذیریم[1].

زبان قریش - به اعتراف همهٔ قبائل عرب که از میان لهجات و زبانهای مختلف، زبان قریش را برگزیدند - پرمایه‌ترین زبانهای موجود در عربستان آن زمان بوده است، بهترین سبک بیان و غنی‌ترین گنجینهٔ واژگان را داشته است؛ از همهٔ زبان‌های عربی آن روزگاران نیرومندتر بوده است؛ و بهتر از هر زبان دیگری از عهدهٔ تعبیرات زیبا و دقیق و دل‌انگیز در زمینه‌های مختلف برآمده است[2].

روی این جهات بود که اعراب زبان قریش را بعنوان **زبان ادبی مشترک** برگزیدند، و در نگارش و تألیف و شعر و خطابه خود را به سخن گفتن به زبان قریش وادار کردند. شاعری که از قبیلهٔ قریش نبود، وقتی می‌خواست شعر بگوید، خصوصیات زبان و لهجهٔ خودش را بدست فراموشی می‌سپرد، و طرز بخصوص ساخت کلمات و ترکیب جملات و تلفظ حروف راکه به زبان قبیله‌اش مربوط می‌شد کنار می‌گذاشت، تا

۱- ر.ک. دراسات فی‌فقه اللغة. از مؤلف. چاپ اول، ص ۱۰۹.
۲- همان. ۵۹ و ۶۰.

بتواند با مردم به همان زبانی که با آن آشنا هستند سخن بگوید. زبانی که طی سالیان دراز، عوامل متعددی در پاکسازی و ساده‌سازی آن دخالت داشته است، و همهٔ قبائل عرب آنرا بعنوان **زبان مشترک** پذیرفته‌اند[۱].

از این بررسی نتیجه می‌گیریم که اسلام وقتی ظهور کرد با یک **زبان نمونه** و برگزیده و یک زبان متحد و مشترک رویاروی گردید که می‌توانست ابزار بیان خواص و روشنفکران عرب باشد، ولی تودهٔ اعراب با آن زبان سر و کاری نداشتند. این زبان نمونه با نزول قرآن به این زبان، صد چندان نیرومندتر گردید، و توده‌های قبائل عرب به این زبان نمونه ـ که اینک زبان قرآن و زبان اسلام شده بود ـ گرایش پیدا کردند (و در نتیجه، زبان عربی که می‌رفت در اثر اختلاف فراوان لهجات متعددش راه نابودی و افسانه‌ای شدن و در اعماق تاریخ مدفون شدن را بپیماید، بار دیگر، تجدید حیات کرد).

ما هرگز نمی‌خواهیم بگوییم که پیش از ظهور اسلام و نزول قرآن، با پیدایش این زبان نمونه و زبان مشترک، زبانهای فرعی و لهجه‌های گوناگون اعراب بکلی از میان رفتند. حتّی نمی‌خواهیم بگوییم که با آمدن اسلام و نزول قرآن به زبان قریش - زبان یگانه و مشترک میان همهٔ قبائل عرب - بساط لهجات متفاوت بکلی برچیده شد. بلکه یقین داریم که اعراب غیرقریشی وقتی به سرزمین خودشان باز می‌گشته‌اند، دیگر با آن زبان نمونهٔ مشترک سخن نمی‌گفته‌اند، و بار دیگر با همان زبان و گویش قبلی خودشان صحبت می‌کرده‌اند، و همهٔ خصوصیات لهجه و زبان خاص خودشان در سخنانشان مشاهده می‌شده است[۲]. **ابن هشام می‌گوید:** «قبائل عرب اشعار یکدیگر را می‌خواندند، و افراد هر قبیله که شعر شاعر قبیلهٔ دیگری را می‌خواندند، به مقتضای عادت زبانی خودشان در روایت اشعار تغییراتی بوجود می‌آوردند، و از اینجاست که بعضی از ابیات اشعار جاهلی چندین روایت دارند»[۳].

در برابر این پدیده که یک واقعیت اجتماعی غیرقابل اجتناب بود، قرآن دو شیوهٔ

۱- همان. ۶۰.
۲- همان. ص ۵۰ و ۵۱.
۳- المزهر، ج ۱، ص ۲۶۱.

متفاوت پیش گرفت. از یک سو، بمنظور تثبیت و تقویت آن **زبان عربی نمونه** خواص و دانشمندان و شاعران و سخن سنجان و فصحا و بلغای عرب را به هماوردی فرا می‌خواند که همانند قرآن یا دست کم همانند یک سوره از قرآن بیاورند. از سوی دیگر، با روادید قرائت قرآن به هفت وجه و هفت قرائت، کار را برای عوام آسان گرفت، و اعراب بیسواد و کم‌سواد را وادار نکرد که زبانشان را عوض کنند، و قرآن را با لهجه‌ای متفاوت با لهجهٔ خودشان که به آن عادت کرده‌اند، و براحتی بر زبانشان جاری می‌شود، بخوانند[1].

این نکته را **ابن جزری** دریافته بوده است و آنجا که در رابطه با «احرف سبعه» سخن می‌گوید، این نکته را کاملاً در نظر دارد. می‌گوید: «علت آنکه قرآن به هفت وجه نازل شده است، آنست که خداوند خواسته است بر مسلمانان سخت نگیرد، و کار خواندن قرآن را برایشان آسان سازد. تا از یکسو، به امت اسلام ارج نهاده باشد، و این وجوه مختلف قرائت کتاب آسمانی را امتیازی برای مسلمانان قرار داده باشد، و از سوی دیگر، به مسلمانان لطف و مرحمتی کرده باشد، و در امر قرائت قرآن بر آنان سخت نگرفته باشد. و از همه مهمتر، تقاضای پیامبر بزرگوارش را که برترین آفریدهٔ آفریدگار و محبوب حقّ متعال است، تحقق بخشیده باشد». ابن جزری در مقام توضیح مطلب می‌افزاید: «پیامبران بزرگوار الهی هر کدام فقط به تبلیغ قوم خودشان مأمور می‌شدند، امّا پیامبر بزرگوار اسلام بر همهٔ آفریدگان خداوند، سرخپوست و سیاهپوست، و عرب و عجم مبعوث شده است. از طرف دیگر، عرب زبانانی که قرآن به زبان آنان نازل شده بود، زبانشان با یکدیگر فرق داشت و لهجه‌هایشان یکسان نبود، و برای آنان دشوار بود که به زبان و لهجهٔ دیگری جز زبان و لهجهٔ خودشان سخنی بگویند و بخوانند. حتّی بعضی از اعراب با تعلیم و کوشش و تلاش فراوان نیز قادر به این کار نمی‌شدند»[2].

ما معتقدیم که همین اهمیت وجه هفتم - بنابه بررسی و دسته‌بندی ما - یعنی: اختلاف لهجات، بوده است که بعضی از دانشمندان را وادار کرده است که «احرف

۱- دراسات فی فقه اللغة، ص ۵۰.
۲- زرقانی: مناهل العرفان. ج ۱، ص ۱۳۹. واقعاً عجیب است که ابن جزری از این نظریه دفاع کند، با اینکه خودش اختلاف لهجه‌ای بین ۷ قرائت مشهور را قبول ندارد. ر.ک. ص ۱۰۹.

سبعه» را منحصراً لهجات مختلف زبان عربی بدانند. در حالیکه دیگر دانشمندان بکلی این وجه را فراموش کرده‌اند و از آن سخنی به میان نیاورده‌اند، و دلیلشان این بوده است که - بنابه گفتهٔ ابن قتیبه - اختلاف لهجات آنگونه نیست که لفظ و معنا هر دو را تغییر بدهد، و تلفظهای متفاوتی که اهل لهجات مختلف از یک کلمه دارند، آن کلمه را از یکی بودن بیرون نمی‌برد[1]. حق اینست که هر دو نظریه افراطی هستند، شش وجه پیشین آنقدر اهمیت دارند که نمی‌شود آنها را نادیده گرفت و به وجه هفتم اکتفا کرد. وجه هفتم نیز که اختلاف لهجات در تلفظ بعضی حروف و صداها باشد، در قرائت صحابه وجود داشته است، و شاید بتوان گفت که شدیدترین و بیشترین موارد اختلاف آنان در قرائت قرآن بوده است.

همین نارسایی بررسی قدما از وجوه هفتگانهٔ قرائت قرآن ما را بر آن داشت که در این بررسی راه دیگری پیش گیریم که با نحوهٔ بررسی همهٔ این دانشمندان مخالف است. ما نظریهٔ **ابوالفضل رازی**[2] را نپذیرفته‌ایم با آنکه زرقانی در کتاب مناهل العرفان نظریهٔ وی را بر نظریهٔ **ابن قتیبه** و نظریهٔ **ابوالخیربن جزری** و نظریهٔ **قاضی ابوبکر بن طیّب باقلانی** ترجیح داده است[3]. همچنین نظریهٔ هیچیک از این سه نفر دیگر را در این رابطه بطور دربست نپذیرفته‌ایم. امّا علت آنکه نظریهٔ رازی را نپذیرفته‌ایم اینست که کتاب «اللوائح» اصلاً به بیان وجه اختلاف در حروف از قبیل اختلاف قرائت در «یعلمون» و «تعلمون» نپرداخته است، با آنکه این وجه در چارچوب هیچیک از شش وجه دیگر که ذکر کرده است قرار نمی‌گیرد. از این گذشته، وی اختلاف در صرف افعال و بصورت ماضی و مضارع و امر خواندن آنها را یک وجه جداگانه بحساب آورده

۱- زرقانی: مناهل‌العرفان، ج ۱، ص ۱۵۴. نظیر این عبارت را ابن جزری در جای دیگر نیز دارد. ر.ک. ص ۱۰۹.

۲- امام کبیر، ابن شاذان رازی، درگذشته بسال ۲۹۰ هـ.ق (النشر. ج ۱، ص ۱۷۹).

۳- ر.ک. مناهل العرفان، ج ۱، ص ۱۴۸ تا ۱۶۰. زرقانی نظریات این سه دانشمند بزرگ را می‌آورد، و سپس نظریهٔ آنان را با نظریهٔ ابوالفضل رازی مقایسه می‌کند و بالاخره نظریهٔ رازی را برمی‌گزیند. ابن جزری در کتاب «النشر فی القراءات العشر» (ج ۱، ص ۲۶ تا ۲۸) نظریهٔ باقلانی و بعد، نظریهٔ ابوالفضل رازی و ابن قتیبه را بهترین نظریات می‌داند. زرقانی نیز از باقلانی گرفته است ولی مطلب را به وی ارجاع نداده است.

است، با آنکه این وجه خودبخود زیر عنوان «اختلاف در اعراب» قرار می‌گیرد. برای قابل قبول نبودن نظریهٔ سه نفر دیگر نیز همین بس که هر سه دانشمند، وجه هفتم را که عبارت از اختلاف لهجات باشد عملاً فراموش کرده‌اند، اگرچه در جای دیگر وجود اینگونه اختلافات را در قرائت قرآن تأیید کرده‌اند.

این را هم بگوییم که وقتی ما می‌گوییم: وجوه هفتگانه‌ای که ما استقرا کردیم و برشمردیم، و انواع اختلافاتی را که در قرائت قرآن ممکنست پیش آید، استقصا کرده‌ایم؛ منظورمان این نیست که همهٔ این وجوه هفتگانهٔ قرائت باید در یک کلمهٔ واحد جمع بشوند، و توجه داریم به اینکه گاهی عملاً در یک کلمه دو وجه اختلاف یا بیشتر فراهم می‌آید، و گاهی فقط یک وجه اختلاف در آن پیدا می‌شود. بلکه می‌خواهیم بگوییم که هرگونه اختلافی در قرائت هر یک از کلمات قرآن پیدا بشود، زیر عنوان یکی از این وجوه هفتگانه که ما برشمرده‌ایم قرار می‌گیرد[1].

اینک که منحصر بودن وجوه اختلاف در قرائت قرآن را در هفت وجه بیان کردیم، این سخن را نیز ناگفته نگذاریم که ما بدون تمهید قبلی و بصورت اتفاقی به این نظریه رسیدیم. و این نظریه نتیجهٔ خودبخود گردآوری نظریات صحابه و قدما است، و از بررسی و تلفیق آن نظریات بدست آمده است، و درست بودن این نظریه منافاتی با آن ندارد که خود صحابه مراد از «احرف سبعه» را با این بیان و توضیح ندانسته باشند. صحابهٔ بزرگوار پیغمبر اکرم که قرآن در برابر دیدگانشان بر رسول خدا نازل می‌شده است و آنحضرت قرآن را به همان هفت وجه به آنان یاد می‌داده است، و به موارد اختلاف قرائت کلمات قرآن آگاهشان می‌ساخته است، این صحابه بیشترشان بیسواد بوده‌اند و خواندن و نوشتن نمی‌دانسته‌اند، و بهیچوجه برایشان امکان نداشته است که منظور از «احرف سبعه» را بطور مشخص دریابند. تنها از یک سو می‌دانسته‌اند که وجوه اختلاف در قرائت همهٔ کلمات قرآن کمتر از هفت و بیشتر از هفت وجه ندارد؛ و از سوی دیگر، این هفت وجه اختلاف در قرائت قرآن در قرائتهای مختلفی که صحابه در محضر

۱- ر.ک. برهان. ج ۱، ص ۲۲۳.

مبارک پیغمبر اکرم خوانده‌اند و مورد تأیید آنحضرت قرار گرفته‌اند، و از آن زمان تا کنون، به تواتر نقل شده و به ما رسیده است، عملاً موجود است؛ و با این ترتیب، بدیهی می‌نماید که در زمان ما برای تشخیص مفاد حدیث «احرف سبعه» و تعیین مفهوم و معنای «احرف سبعه» راهی بجز استنباط و استقراء وجود نداشته باشد. چنانکه ما از طریق جمع‌آوری قرائات مختلف متواتر و مطالعه و تحقیق در زمینه‌های مشترک آنها، توانستیم به این نتیجه برسیم که **«احرف سبعه» عبارتست از «وجوه هفتگانهٔ اختلاف در قرائت قرآن».**

بخش سوم:

علوم قرآنی

فصل اول

تاریخچهٔ علوم قرآنی

صحابهٔ پیغمبر اسلام، اعراب خالص بودند، و بیانات قـرآنـی را بـا ذوق عـربیت خودشان درمی‌یافتند، و آیات بیّنات قرآن راکه بر رسول خدا نازل می‌گردید، براحتی می‌فهمیدند، و هرگاه فهم قسمتی از قرآن برایشان دشوار می‌آمد، از حـضرت رسـول اکرم سؤال می‌کردند. مثلاً، وقتی [آیهٔ ۸۲، سورهٔ ٦ (انعام)] نازل شد که خداوند می‌فرماید:

﴿اَلَّذِينَ آمَنُوا وَ لَمْ يَلْبِسُوا اِيمانَهُمْ بِظُلْمٍ اُولئکَ لَهُمُ الْاَمْنُ وَ هُمْ مُهْتَدُونَ﴾.

بخوبی دریافتند که آیه می‌گوید: آن کسانی که ایـمان آورده بـاشند و هـرگز بـر ایمانشان لباس ظلم نپوشیده باشند، همانا از «امن» که بهرهٔ ایمان است برخوردارنـد و همانان راه یافتگان‌اند. امّا، این سؤال برایشان پیش آمـد کـه: مگـر مـمکنست مؤمنی بهیچوجه گِردِ هیچیک از انواع و اقسام «ظلم» نگردیده باشد؟! و اگر چنین شرطی برای سودمند افتادن ایمان در بهبود وضع دنیوی و اخروی اهل ایمان قید شده باشد، کـدام ایمان است که این خصوصیت را داشته باشد؟ این بود که از رسول خدا پرسیدند: ﴿ایُّنا لم یظلِمْ نفسَه؟!﴾ (ـ کدامیک از ماست که به خویشتن ـ دست کم ـ ظلم نکرده باشد؟!) پیامبر اکرم در پاسخ آنان «ظلم» را در آن آیه سورهٔ انعام به «شرک» تفسیر فرمود و آیهٔ دیگر قرآن را دلیل آورد که خداوند در آیهٔ ۱۳، سورهٔ ۳۱ (لقمان) می‌فرماید:

﴿... اِنَّ الشِّرْکَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ﴾[1].

۱- برهان. ج ۱، ص ۱۴.

این از صحابه؛ شخص پیغمبر اکرم نیز، خداوند در آیهٔ ۱۱۴ سورهٔ ۴ (نساء) در شأن او می‌فرماید:

﴿وَ أَنْزَلَ اللّٰهُ عَلَیْکَ الْکِتابَ وَالْحِکْمَةَ وَ عَلَّمَکَ مالَمْ تَکُنْ تَعْلَمُ وَ کانَ فَضْلُ اللّٰهِ عَلَیْکَ عَظیماً﴾.

(ـ خداوند بر تو فرستاده است کتاب و حکمت را، و آموخته است به تو آنچه را که به توان خویش نمی‌توانستی بیاموزی، و فضل خداوند بر تو همواره عظیم بوده است).

بنابراین، **در زمان پیغمبر اکرم و نیز در زمان صحابهٔ آنحضرت نیازی به تألیف کتابهایی در زمینهٔ علوم قرآنی نبوده است**[1].

از این گذشته، بیشتر صحابه بیسواد بوده‌اند، و لوازم التحریر هم به آن فراوانی نبوده است؛ و این دو علت نیز به نوبهٔ خود مانعی برای تألیف و تدوین علوم قرآنی بوده‌اند. علاوه بر این، حضرت رسول اکرم صحابه را از نوشتن غیر قرآن نهی فرموده بود، و در سالهای نخستین نزول وحی به آنان توصیه کرده بود که:

﴿لا تکتُبوا عنّی غَیر القرآنِ شیئاً، و مَن کتبَ عنّی غیرَ القرآنِ فَلْیمحُهُ، وحدِّثوا عنّی ولاحَرَج؛ و من کَذِب علیَّ متعمّداً فَلْیتبوَّء مَقعدَه من النّار﴾.

(ـ از سخنان من ـ غیر از قرآن ـ چیزی ننویسید؛ و هر کس غیر از قرآن از گفتار من چیزی نوشته است پاک کند؛ امّا، نقل سخنان من اشکالی ندارد؛ و هر که بر من عمداً دروغ ببندد، جایگاه خود را در آتش دوزخ فراهم بیند!)[2] پیغمبر اکرم این توصیه را

۱- امّا داستان عدیّ بن حاتم، که شهرت فراوان دارد، یک مورد استثنایی است و شیوهٔ عمومی صحابه را نشان نمی‌دهد. بهمین جهت، پیغمبر اکرم به او فرمود: ﴿انّ وسادتک العریض!﴾ (ـ تشک رختخوابت خیلی پهن است!) کنایه از اینکه دچار غفلت شده‌ای! گرچه، قاضی عیاض این معنا را قبول ندارد، و بر آنست که منظور حضرت رسول اکرم از این عبارت آنست که «تو خیلی چاق هستی!» یا ـ چنانکه در صحیح بخاری آمده است ـ «تو گُرده (دنده) پهن هستی!» ر.ک. شرح نووی بر صحیح مسلم. ج ۷، ص ۲۰۱. داستان مزبور بروایت صحیح مسلم در «کتاب الصیام» چنین است: «وقتی آیهٔ ﴿حتّی یتبیّن لکم الخیط الابیض من الخیط الاسودِ من الفجر﴾ در رابطه با هنگام آغاز روزه در سحرگاه نازل شد، عدی گفت: یا رسول الله! من زیر تشکم دو تکه طناب می‌گذارم: یکی سیاه و یکی سفید، و از روی آنها شب و روز را تشخیص می‌دهم! پیغمبر اکرم به او فرمود: ﴿انّ وسادتک لعریض!﴾ منظور سیاهی شب و سفیدی روز است».

۲- این روایت در صحیح مسلم از ابوسعید خدری آمده است. مقایسه کنید باکتاب علوم الحدیث و مصطلحه، ص ۸.

برای آن می‌فرمود که مبادا آیات قرآن با غیر قرآن درهم بیامیزد.

بنابراین، علوم قرآنی در زمان پیغمبر اکرم و شیخین (ابوبکر و عمر) همچنان از طریق دهان به دهان و سینه به سینه نقل می‌گردید. در زمان خلافت عثمان، آمیزش عرب زبانان با غیر عرب زبانان موجب شد که عثمان فرمان بدهد که **مصحف امام** را بنویسند، و از روی آن چند نسخهٔ دیگر تهیه کنند و به مراکز سرزمینهای اسلامی بفرستند؛ و دستور بدهد که مردم دیگر نسخه‌های خطی قرآن را که در اختیار دارند بسوزانند. در فصل اول از باب دوم همین کتاب، این مطلب را به تفصیل بیان کردیم، و انگیزه‌ها و عواملی را نیز که در انجام این کار مؤثر افتاده‌اند، برشمردیم.

چیزی که در اینجا می‌خواهیم بگوییم، اینست که عثمان با اقدام به کار نسخه‌برداری از مصحف امام و تهیهٔ مصاحف رسمی، سنگ زیر بنای علمی را نهاد که بعدها «**علم رسم القرآن**» یا «علم الرسم العثمانی» نامیده شد.

و نیز، مشهور است که علی بن ابیطالب ابوالاسود دئلی (درگذشته به سال ٦٩ هجری) را امر کرد که بمنظور حفظ و پاسداری از زبان عربی قواعدی وضع کند[۱]، و بنابراین علی‌بن‌ابیطالب نیز بنیانگذار «علم اعراب القرآن» است.

بهرحال، می‌توانیم بگوییم: بنیانگذاران تدوین علوم قرآنی از صحابه و تابعین عبارتند از:

۱. علی‌بن ابیطالب، عثمان بن عفان، ابن عباس، ابن مسعود، زیدبن ثابت، ابی بن کعب، ابوموسی اشعری، و عبدالله بن زبیر (از صحابه)[۲].

۲. مجاهد، عطاء بن یسار، عکرمه، قتاده، حسن بصری، سعید بن جبیر، زیدبن اسلم (از تابعین).

۳. مالک بن انس ـ شاگرد زیدبن اسلم (از اتباع تابعین).

این نامبردگان از صحابه و تابعین و اتباع تابعین بنیانگذاران علوم قرآنی هستند که ما

۱- بیوگرافی وی را در «انباه الرواة» ج ۱، ص ۱۳ تا ۲۳؛ تهذیب التهذیب، ج ۱۲، ص ۱۰ تا ۱۲ ببینید.
۲- ر.ک. الفهرست، ص ۳۳.

امروزه این علوم را با عناوین مشروحهٔ ذیل می‌شناسیم:

- علم تفسیر
- علم اسباب النزول
- علم مکی و مدنی
- علم ناسخ و منسوخ
- علم غریب القرآن

در عصر تدوین علوم، تفسیر پیش از دیگر علوم قرآنی مورد توجّه قرار گرفت. علتش هم واضح بود: تفسیر، مادر علوم قرآن است. مشهورترین کسانی که به کار تدوین تفسیر پرداختند، و در تفسیر کتاب نوشتند، عبارتند از:

* **در قرن دوم:** شعبة بن حجاج[۱]، سفیان بن عیینة[۲] و وکیع بن جرّاح[۳] به تألیف و تدوین تفسیر قرآن پرداختند. تفاسیر این دانشمندان مجموعه‌هایی از سخنان صحابه و تابعین بود. پس از ایشان، ابن جریر طبری (درگذشته بسال ۳۱۰ هجری) دنبال کار تفسیر قرآن راگرفت و تفسیر گرانقدری نوشت که تا امروز در نوع خودش بی‌نظیر است. امتیاز تفسیر طبری بیشتر بخاطر آنست که روایات صحیح تفسیری راگرد آورده و به بررسی آنها پرداخته است؛ و اعراب کامل آیات را توضیح داده است؛ و بر تحقیق‌های دقیق و نظریات ارزشمند مشتمل است.

پس از آن، **تفسیر به رأی** در کنار **تفسیر به مأثور** جای گرفت. در این دوره

۱- محدث بصره، و امیرالمؤمنین در حدیث، ابوبسطام شعبة بن حجاج بن وردعتکی ازدی الواسطی. وی انس بن مالک را دیده است، و از چهار صد نفر از تابعین حدیث شنیده است و همهٔ ائمهٔ حدیث، او را «حجت» دانسته‌اند. وی بسال ۱۶۰ هـ‌ق درگذشته است.

۲- شیخ اهل حجاز در تفسیر و حدیث، سفیان بن عیینهٔ هلالی کوفی. بسال ۱۹۸ هـ‌ق درگذشته است. (ر.ک. تذکرة الحفاظ. ج ۱، ص ۲۴۲).

۳- ابوسفیان، وکیع‌بن جراح بن ملیح بن عدّی رؤاسی کوفی، از قیس غیلان. از ابن جریج و اعمش و اوزاعی و سفیان ثوری حدیث شنیده است. عبدالله بن مبارک و یحیی بن آدم و احمد بن حنبل، و علی بن المدینی از او روایت کرده‌اند. وی بسال ۱۲۸ بدنیا آمد و بسال ۱۹۷ از دنیا رفت. احمدبن حنبل و یحیی‌بن معین دربارهٔ وی گفته‌اند: در عراق، تنها راوی «ثَبت» (- ثقه و معتبر) در نظر ما وکیع است (ر.ک. تاریخ بغداد. ج ۱۳، ص ۴۶۶ تا ۴۸۱).

نیز بعضی از علمای تفسیر به نوشتن دورهٔ کامل تفسیر قرآن همت گماشتند، و بعضی برای یک جزء یا یک سوره و گاهی یک آیه یا آیاتی در رابطه با یک موضوع بخصوص مانند آیات الاحکام، تفسیر نوشتند.

امّا، علوم قرآنی دیگر:

* در قرن سوم:

- **علیّ بن مَدیَنی**[1] استاد شیخ بخاری کتابی در اسباب النزول تألیف کرد.
- **ابوعُبَید قاسم بن سلاّم** در ناسخ و منسوخ و قرائات و فضائل القرآن دست به تألیف زد.
- **محمّد بن ایّوب ضریس** (درگذشته باسل ۲۹۴ هـ‌ق) دربارهٔ آیات مکی و مدنی قرآن کتابی بنام فضائل القرآن نوشت[2].
- **محمّد بن خلف بن مرزبان** (درگذشته بسال ۳۰۹ هـ‌ق) کتاب الحاوی فی‌علوم القرآن را نوشت[3].

* در قرن چهارم:

- **ابوبکر محمّد بن قاسم انباری** (درگذشته بسال ۳۲۸ هـ‌ق) کتاب عجائب علوم القرآن را نوشت. وی در این کتاب به بحث پیرامون فضائل قرآن و نزول قرآن به هفت حرف، و نگارش مصاحف نخستین، و شمارش سوره‌ها و آیات و کلمات قرآن پرداخته است[4].
- **ابوالحسن اشعری** کتاب بسیار بزرگ المختزن فی علوم القرآن را تألیف

۱- ابوجعفر، علی بن عبدالله بن جعفر، سعدی بالولاء. درگذشته به سال ۲۳۴ هـ‌ق (ر.ک. تذکرة الحفاظ. ج ۲، ص ۱۵ و ۱۶؛ شذرات الذهب. ج ۲، ص ۸۱).
۲- ازاین کتاب یک نسخهٔ ناقص در کتابخانهٔ ظاهریه موجود است.
۳- در کتاب «الفهرست» ص ۲۱۴ نام برده است. این کتاب مشتمل بر ۲۷ جزء است.
۴- نسخه‌ای از این کتاب در کتابخانهٔ شهرداری اسکندریه موجود است.

کرد[۱].

-ابوبکر سجستانی[۲] کتاب غریب القرآن را تألیف کرد.

-ابومحمّد قصّاب محمّدبن علی کرخی (درگذشته حدود سال ۳٦۰ هـ ق) کتابی تألیف کرد با این نام: نکت القرآن الدالة علی البیان فی انواع العلوم و الاحکام المنبئة عن اختلاف الانام[۳].

- محمّدبن علی ادفوی (درگذشته بسال ۳۸۸ هجری) کتاب «الاستغناء فی علوم القرآن»[۴] را در ۲۰ مجلد تألیف کرد.

*** در قرن پنجم:**

- علیّ بن ابراهیم بن سعید حوفی[۵] دو کتاب در علوم قرآنی تألیف کرد: یکی البرهان فی علوم القرآن و دیگری اعراب القرآن.

-ابوعمرودانی (درگذشته بسال ۴۴۴ هجری) کتاب التیسیر فی القراءات السبع را در علم قرائات و کتاب «المُحکِم فی النَّقط» را در علم رسم‌الخط قرآنی تألیف کرد.

*** در قرن ششم:**

-ابوالقاسم عبدالرحمان معروف به «سهیلی»[٦] کتاب مبهمات القرآن را

۱- ر.ک. الدیباج، ص ۱۵۹.

۲- محمدبن عزیز بن العزیزی سجستانی. درگذشته بسال ۳۳۰ هـ ق (بغیة الوعاة، ص ۷۲). سیوطی در کتاب «الاتقان» (ج ۱، ص ۱۹۵) آنجاکه از کتاب سجستانی بنام «غریب القرآن» نام می‌برد، می‌گوید: «وی پانزده سال با استادش ابوبکر بن الانباری به تحریر این کتاب پرداختند».

۳- یک نسخه از این کتاب در کتابخانهٔ مرادملا موجود است.

۴- بنظر ما نام صحیح کتاب همین است که در متن آوردیم، اگرچه این کلمه را می‌توان «الاستغناء» نیز خواند.

۵- علی بن ابراهیم بن سعید حوفی مصری، صاحب کتاب «البرهان فی علوم القرآن» و کتاب «اعراب القرآن» درگذشته بسال ۴۳۰ ق. (حسن المحاضرة. ج ۲، ص ۲۲۸؛ انباه الرواة. ج ۲، ص ۲۱۹). از این پس سخن از کتاب وی بمیان خواهد آمد که هنوز بصورت خطی مانده است.

٦- ابوالقاسم عبدالرحمان بن عبدالله بن احمد سهیلی، بسال ۵۸۱ در مراکش درگذشته است، و کتاب وی «مبهمات القرآن» است که صاحب «کشف الظنون» آنرا با نام «التعریف و الاعلام، بما ابهم فی القرآن من

نوشت.

- ابن جوزی (درگذشته بسال ۵۹۷ هجری) در زمینهٔ علوم قرآنی دو کتاب تألیف کرد: یکی: فنون الافنان فی عجائب علوم القرآن[1] و دیگری المجتبی فی علوم تتعلّق بالقرآن که نسخهٔ خطی هر دو در دارالکتب قاهره موجود است.

* در قرن هفتم:

- ابن عبدالسلام[2] در «مجازات قرآن» کتاب نوشت.

- عَلَم الدین سخاوی[3] (درگذشته بسال ۶۴۳ هجری) در علم قرائات کتاب جَمال القُرّاء و کَمال الإقراء[4] را تألیف کرد.

- ابوشامه (درگذشته بسال ٦٦٥ هجری) کتاب المرشد الوجیز فیما یتعلّق بالقرآن العزیز را تألیف کرد.

پس از آن، علوم قرآنی نوینی بینان نهاده می‌شود، و کتابهایی در زمینه‌های بدائع القرآن[5]، حجج القرآن[6]، اَقسام القرآن[7] و امثال القرآن[8] در صحنهٔ علوم قرآنی ظاهر

الاسماء و الاعلام» آورده است. این عنوان توضیحی بخوبی محتوای کتاب را نشان می‌دهد. نسخه‌هایی خطی از این کتاب در دارالکتب قاهره و کتابخانهٔ تیموریه وجود دارد. سهیلی کتاب دیگری دارد بنام «الروض الأنُف» که بعنوان حاشیهٔ سیرهٔ ابن هشام نوشته است (ر.ک. انباه الرواة. ج ۲، ص ۱٦۲).

۱- یک نسخهٔ خطی ناقص از کتاب «فنون الافنان» بشمارهٔ ۲۲۲ تفسیر در کتابخانهٔ تیموریه موجود است.

۲- شیخ الاسلام امام ابومحمد عبدالعزیز بن عبدالسلام، مشهور به عزّ، درگذشته بسال ٦٦۰ ق (طبقات الشافعیة. ج ۵، ص ۸۰ تا ۱۰۷؛ شذرات الذهب. ج ۵، ص ۳۱۰).

۳- علی بن محمّد بن عبدالصمد مشهور به سخاوی. وی بسال ٦۴۳ ق. درگذشته است. منظومه‌ای در قرائات دارد که بنام «السخاویه» مشهور است و نام اصلی آن «هدایة المرتاب فی المتشابه» است. البته منظور وی «متشابه» در مقابل «محکم» نیست. منظور، داستانهای قرآنی است که در سوره‌های مختلف قرآن بصورتهای مختلف آمده است، تا این داستانها با بیانهای گوناگون ارائه شده باشند. بیوگرافی سخاوی را در وفیات الاعیان. ج ۱، ص ۳۴۵ ببینید. و نیز، ر.ک. برهان. ج ۱، ص ۱۱۲. نوع پنجم: علم المتشابه.

۴- از کشف الظنون چنین برمی‌آید که کتاب جمال القرّاء و کمال الإقراء مشتمل بر علوم قرائات و تجوید و وقف و ابتدا و ناسخ و منسوخ بوده باشد.

۵- علمی است که از انواع بدیع که در قرآن بکار رفته است، سخن می‌گوید. ابن ابی الاصبع نخستین کسی است که مستقلاً در این علم به تألیف پرداخته و کتابش به چاپ نیز رسیده است (ر.ک. اتقان. ج ۲، ص ۱۴۰ تا ۱٦۰. نوع ۵۸).

٦- نام دیگرش «علم جَدَل القرآن» است. منظور از مباحث این علم نشان دادن این نکته است که قرآن انواع

می‌گردند.

* در قرن هشتم:

- **بدرالدین زرکشی** (درگذشته بسال ۷۹۴ هجری)[۹] کتاب ارزندهٔ البرهان فی علوم القرآن را تألیف کرد. این کتاب توسط استاد محمد ابوالفضل ابراهیم تحقیق و منتشر گردیده و کوشش ایشان در نشر این کتاب درخور ستایش است.

* در قرن نهم:

در این قرن، تحقیق و تألیف در علوم قرآنی رواج گرفت.

- **جلال الدین بلقینی**[۱۰] کتاب مواقع العلوم من مواقع النجوم[۱۱] را نوشت.

- **محمّد بن سلیمان کافِیَجی** (درگذشته بسال ۸۷۹ هجری)[۱۲] کتابی در علوم

گوناگون دلایل و براهین را آورده است، ولی نه مطابق اسلوب اعراب جاهلی و نه مطابق شیوهٔ علمای کلام. نخستین کسی که دربارهٔ این علم مستقلاً به تألیف پرداخت، نجم الدین طوفی (سلیمان بن عبدالقوی بن عبدالکریم) درگذشته بسال ۷۱۶ ق. بوده است، چنانکه در کتاب «الدررالکامنة» (ج ۲، ص ۳۴۲) آمده است. در رابطه با این علم، ر.ک. اتقان. ج ۲، ص ۲۲۹ تا ۳۳۳. نوع ۶۸؛ برهان. ج ۲، ص ۲۴ تا ۲۷. نوع ۳۳.

۷- ر.ک. اتقان. ج ۲،ص ۲۲۵ تا ۲۲۸. نوع ۶۷. علامه ابن القیم نخستین کسی است که در این باره مستقلاً تألیف کرده است. از متأخرین نیز، عبدالحمید فراهی کتاب «الامعان فی اقسام القرآن» را نوشته است.

۸- بعضی نمونه‌های مربوطه را می‌توانید درکتاب الاتقان، ج ۲، ص ۲۲۲ تا ۲۲۵ نوع ۶۶ ببینید.

۹- امام بدرالدین محمدبن عبدالله بن بهادر زرکشی، از بزرگان علم تفسیر و اصول است. وی بسال ۷۴۵ ق. بدنیا آمده و بسال ۷۹۴ ق. درگذشته است. شرح حال و مآخذ شرح حال او را می‌توانید در مقدمهٔ کتاب البرهان فی علوم القرآن که توسط استاد محمدابوالفضل ابراهیم در چهار جلد تحقیق و منتشر شده است، ببینید.

۱۰- عبدالرحمان بن رسلان ابوالفضل جلال الدین بلقینی. در فقه و اصول و عربیت و تفسیر و معانی و بیان ید طولانیی داشته است. شرحی بر صحیح بخاری دارد بنام الافهام لما فی صحیح البخاری من الابهام. در کشور مصر بارها به سمت قضاوت دست یافت. وی بسال ۸۲۴ ق. درگذشته است (شذرات الذهب.ج ۷، ص ۱۶۶).

۱۱- اتقان. ج ۱، ص ۳.

۱۲- محمّدبن سلیمان بن سعدبن مسعود، محیی الدین ابوعبدالله کافیجی. وی بسیار به کتاب «الکافیه» ابن حاجب (در نحو) می‌پرداخت و بهمین جهت مشهور به «کافِیَجی» (= کافیه چی) شد. سیوطی ۱۴ سال ملازمت او را داشته است. وی کتابهای بسیاری در تفسیر و فقه و اصول لغت و نحو دارد. سیوطی آن کتاب استادش راکه در اتقان نام نبرده است، در «بغیة» نام برده است: التیسیر فی قواعد التفسیر، و دربارهٔ این کتاب

قرآنی نوشت که سیوطی از آن یاد می‌کند، و از قول مؤلف کتاب در توصیف کتاب می‌گوید: «پیش از آن کتابی این چنین در علوم قرآنی نوشته نشده است!»[۱]. نام این کتاب را ما نمی‌دانیم.

- جلال الدین عبدالرحمان سیوطی (درگذشته بسال ۹۱۱ هجری) کتاب التحبیر فی علم التفسیر را نوشت، و پس از آن کتاب مشهور الاتقان فی علوم القرآن[۲] را تألیف کرد.

از اواخر قرن نهم به بعد، تحقیق و تألیف در علوم قرآنی تقریباً متوقف می‌گردد، تا در قرن اخیر، عده‌ای از دانشمندان بار دیگر به تحقیق و تألیف در پیرامون تاریخ قرآن و علوم قرآن می‌پردازند:

- شیخ طاهر جزائری: التبیان لبعض المباحث المتعلّقة بالقرآن.

- شیخ محمّد جمال الدین قاسمی: محاسن التأویل.

- شیخ محمّد عبدالعظیم زرقانی: مناهل العرفان فی علوم القرآن.

- شیخ محمّدعلی سلامة: منهج الفرقان فی علوم القرآن.

- شیخ طنطاوی جوهری: الجواهر فی تفسیر القرآن الکریم.

- ادیب بزرگ جهان عرب، مصطفی صادق الرافعی: اعجاز القرآن.

- استاد سیّد قطب: التصویر الفنّی فی القرآن و فی ظلال القرآن.

- استاد مالک بن نبی: الظاهرة القرآنیة که تحقیق ارزنده‌ای در مسئلهٔ وحی است.

گفته است: استاد ما می‌گفت که وی مبتکر این علم است و کسی بر او پیشی نجسته است. زمینهٔ این ادّعا این بود که وی برهان زرکشی و مواقع العلوم جلال بلقینی را ندیده بود. وی بسال ۸۷۹ ق. درگذشته است. ر.ک. بغیة الوعاة، ص ۴۸.

۱- اتقان. ج ۱، ص ۳. سیوطی دربارهٔ این کتاب گفته است: «این کتاب را تألیفی لطیف و مجموعه‌ای ظریف، با ترتیب و اسلوب ممتاز یافتم».

۲- کتاب الاتقان در قاهره بارها بچاپ رسیده است. سیوطی بیشتر مطالب این کتاب را بر پایهٔ «البرهان» زرکشی قرار داده است و چندین فصل آنرا نیز نقل کرده است. البته، گاهی ارجاع داده است و گاهی سکوت اختیار کرده است. بنگرید به سخن خود سیوطی دربارهٔ کتاب «البرهان» در مقدمهٔ اتقان. ج ۱، ص ۶ تا ۸.

- امام محمّد رشید رضا: تفسیر القرآن الحکیم که مشتمل بر مباحث بسیاری از علوم قرآنی است.

- دکتر محمّد عبدالله درّاز: النبأ العظیم، نظرات جدیدة فی القرآن[۱].

[اصطلاح «علوم القرآن»:]

از آنجا که شیوهٔ دانشمندان در علوم مربوط به قرآن بر آن قرار گرفت که همهٔ مسائل جزئی و کلی مربوط به قرآن را استقصا و بررسی کنند، اصطلاح «علوم القرآن» را بعنوان نامی برای این علم جدید که متشکل از حاصل مسائل همهٔ علوم قرآنی بود، برگزیدند.

در زندگینامهٔ **شیخ شافعی**، برای نخستین بار با اصطلاح «علوم القرآن» برمی‌خوریم. گویند: در آنزمان که وی را به اتهام رهبری حزب علویان یمن دست بسته یا غل و زنجیر به شهر بغداد نزد هارون الرشید بردند، **هارون الرشید** از او پرسید: دانش تو از کتاب خداوند عزوجل تا چه اندازه است؟ کتاب خداوند برترین چیزی است که باید با آن آغاز کرد. شافعی گفت: یا امیرالمؤمنین! دربارهٔ کدامیک از کتابهای خداوند از من سؤال می‌کنی؟ خداوند کتابهای متعددی نازل فرموده است. هارون الرشید گفت: قد احسنت! ولی منظور من کتاب خداوند است که بر پسر عمویم محمّد نازل فرموده است. شافعی گفت: علوم قرآن بسیار گسترده و متعدد است. از علم «محکم و متشابه» سؤال می‌کنی یا از علم «تقدیم و تأخیر» و یا از علم «ناسخ و منسوخ» و یا ....؟![۲]

بعضی از محققان علوم قرآنی معتقدند که ظهور اصطلاح «علوم القرآن» ـ با معنای وسیع و فراگیرش ـ مقارن است با تألیف کتاب البرهان فی علوم القرآن اثر علیّ بن

۱- در سالهای اخیر نیز تحقیقات و مطالعات قرآنی سودمندی انجام پذیرفته است، از جمله: نظرات فی القرآن تألیف استاد محمّد غزالی که هدف از نگارش آن ارشاد و تبلیغ بوده است. و المنهل الخالد که موضوع آن نشان دادن زیبایی‌های اسلوب بیان قرآن بوده است. این کتاب را دوست فاضل و دانشمندمان استاد محمّد مبارک رئیس دانشکدهٔ شریعت در دانشگاه دمشق تألیف کرده است.

۲- ابن داستان را امام جلال الدین بلقینی در کتاب مواقع العلوم من مواقع النجوم آورده است. ر.ک. مناهل العرفان. ج ۱، ص ۲٦.

ابراهیم بن سعید مشهور به حوفی (درگذشته بسال ۴۳۰ هجری)[1]. ولی، ما نمی‌توانیم این نظریه را بپذیریم. زیرا، چنانکه پیش از این دیدیم، دهها سال پیش از تألیف کتاب مزبور، کتابهایی تألیف شده‌اند که مشتمل بر تحقیقات و بررسی‌های قرآنی هستند و اصطلاح «علوم القرآن» آشکارا در نام این کتابها ذکر شده است. با سابقه‌ترین این کتابها بنظر ما کتاب الحاوی فی علوم القرآن تألیف محمّد بن خلف بن مرزبان است که از علمای قرن سوم هجری بوده است.

۱- این کتاب شامل ۳۰ مجلد است که فقط ۱۵ مجلد از نسخهٔ خطی آن بصورت پراکنده در دارالکتب قاهره بشمارهٔ ۵۹ تفسیر موجود است. ظاهر این کتاب چنین می‌نماید که یک کتاب تفسیر باشد، ولی مباحثی از علوم قرآنی را نیز در بر دارد. صاحب کتاب کشف الظنون دربارهٔ این کتاب می‌نویسد: شامل «غریب القرآن» و «اعراب القرآن» و «تفسیر قرآن» است.

فصل دوم

علم اسباب النزول

خداوند در این جهان آفرینش برای هر معلولی علتی قرار داده است، و نیز برای هر چیزی اندازه‌ای مقرر داشته است. نوزاد انسان چشمش به زندگی در این جهان روشن نمی‌شود، مگر پس از طی مراحلی چند، و بدنبال پیاپی آمدن انگیزه‌ها و عواملی چند. در عالم وجود هیچ رویدادی روی نمی‌دهد مگر بهمراه پیش درآمدها و زمینه‌سازی‌های بسیار. و در جهان آفرینش و جوامع بشری هیچگونه دگرگونی‌یی رخ نمی‌دهد، مگر در پی یک سلسله آمادگی‌ها و زمینه‌سازی‌ها و بنیانگذاری‌ها. اینست سنت خداوند در آفرینش آفریدگان و تدبیر امور جهان و زندگی انسان، و «سنت خداوند هرگز تغییر نمی‌پذیرد!»[1].

تاریخ، به بهترین وجهی این سنّت راستین خداوندی را نمایش می‌دهد، و آنرا بر همهٔ حوادث زندگی بشر منطبق می‌سازد. مورّخ تیزبینی که می‌خواهد موشکافانه رویدادهای تاریخی را بررسی کند، اگر بخواهد از لابلای اسناد و مدارک و متون تاریخی به حقایق مسلم تاریخی دست یابد، نمی‌تواند انگیزه‌ها و علتهای حوادث تاریخی را نادیده انگارد.

امّا، اینطور هم نیست که فقط در زمینهٔ تاریخ برای دست یافتن به نتیجه نیازمند بررسی دقیق مقدمات و بیرون کشیدن حقایق از ژرفنای علل و عوامل و انگیزه‌ها هستیم.

۱- اشاره به آیات ۶۲، سورهٔ ۳۳ (احزاب)؛ ۴۳، سورهٔ ۳۵ (ملائکه)؛ ۲۳، سورهٔ ۴۸ (فتح) - م.

علوم طبیعی و مطالعات اجتماعی و فنون ادبی نیز از این جهت با تاریخ هماهنگ هستند و همهٔ این علوم، ضرورت شناخت انگیزه‌ها و عوامل و حرکات و هدف‌ها را بعنوان یک ضابطه پذیرفته‌اند.

در اینجا، ما در مقام مقایسهٔ علوم مختلف و تشخیص اندازهٔ نیاز هر یک از این علوم و فنون به مطالعه و تحقیق دربارهٔ اسباب و عوامل و مقدمات و مبادی مربوطه نیستیم. منظور از این مقدمه‌پردازی اینست که از این دیدگاه، نظری به فنون ادبی بیندازیم که استوارترین پیوند را با مباحث دینی و قرآنی ما دارند، و از دیگر علوم و فنون به مطالعات و بررسی‌های قرآنی ما نزدیکترند. در زمینهٔ ادبیات، همواره متون زیبای ادبی مطرح است، خواه از طریق خواندن و شنیدن یا از طریق نگریستن و مطالعه کردن. در دنیای ادبیات، ما نمی‌توانیم یک متن ادبی را بخوبی بفهمیم، و آنطور که باید و شاید زیبایی‌های آنرا احساس کنیم، مگر آنکه پیش از بررسی متن از چهرهٔ آن خصوصیات و شرایط روانی و اجتماعی که ادیب را واداشته است تا به این مضامین بیندیشد و این کلمات را برگزیند، و این مفاهیم را بیافریند، نقاب برگیریم.

بسیار پیش می‌آید که محقق در رشتهٔ تاریخ ادبیات عرب به گنجینهٔ واژگان زبان عربی که در اختیار دارد می‌نازد، و به شواهد بسیاری که از اشعار و امثال عرب دارد بخود می‌بالد، و به خیال خودش، سالها در مطالعهٔ آثار ادبی و بررسی سخنان فصحا و بلغای عرب ممارست داشته است. امّا، وقتی که یک قصیدهٔ مشهور را پیش روی او می‌نهند تا داوری کند که شاعر این اشعار را به چه منظور سروده است؟ و در چه شرایطی به نظم آن پرداخته است؟ کمیت محقق لنگ می‌شود، و ذهن تیزبین او دچار تردید می‌گردد، و چون بالاخره، خود را ناگزیر می‌بیند که نظری ابراز کند، می‌لغزد و به زمین می‌خورد. می‌گوید: موضوع قصیده مدح است، در صورتیکه در واقع هجاء (دشنام و نکوهش) است! می‌گوید: این قطعه شعر یک غزل عاشقانه است، در صورتیکه واقعاً عتاب و سرزنش است! می‌گوید: شاعر می‌خواهد در این اشعار تقاضای آتش بس کند و جنگجویان را به صلح تشویق کند، در صورتیکه بعکس، شاعر درصدد آنست که

جنگجویان را به فعالیت بیشتری در صحنهٔ نبرد وادارد! چه کند؟! ممکنست مضامین اشعار همه مژدهٔ صلح و تشویق به صلح باشد، ولی مایهٔ حماسه سرایی داشته باشد.

ادیب محقق که سالها با مضامین و شیوه‌های سخن‌پردازی شعرا و فصحا و بلغای عرب آشنایی دارد، به این اشعار سعد بن مالک که می‌رسد، چنین می‌خواند:

يَا بُؤسَ لِلْحربِ الَّتِي وَضَعت أَرَاهِطَ فَاستَرَاحُوا

وَالْحَربُ لايَبقىٰ لِجَاحِمِها التَّخَيُّلُ وَالْمِرَاحُ

إِلاَّ الْفَتَىٰ الصَّبارُ فِي الـ... ...ـنَّجَدَاتِ وَالفَرَسُ الوِقَاحُ[۱]

ابتدا، سهولت و سادگی زایدالوصف یکایک واژه‌هایی که در شعر بکار رفته است او را مجذوب می‌کند. می‌بیند، حتّی یک کلمهٔ ناآشنا در این اشعار بکار نرفته است که محقق را ناگزیر بسازد که به کتاب لغت مراجعه کند. شتابزده قلم بدست می‌گیرد و به شرح و تجزیه و تحلیل این اشعار سهل و ساده می‌نشیند. ولی، هنوز قلم روی کاغذ نگذاشته است که کلمهٔ «اراهط» در همان بیت اول نظرش را جلب می‌کند: آیا باید این کلمه را مرفوع بخواند و در جایگاه فاعل قرار دهد؟ یا باید منصوب بخواند و در جایگاه مفعول قرار بدهد؟ آیا شاعر می‌خواهد بگوید: اراهط (مبارزان) جنگ را رها کرده‌اند و از نبرد دست کشیده‌اند، و بدور از میدان جنگ آرامش و آسایش را ترجیح داده‌اند؟ یا می‌خواهد بگوید: جنگ، مبارزان را بر زمین افکنده و خوار و زبونشان ساخته است، و در نتیجه تسلیم دشمن شده‌اند، و به آرامش و آسایش روی آورده‌اند؟ در آغاز این قطعه شعر نیز آیا شاعر می‌خواهد آتش جنگ را بیفروزد و کسانی را که فارغ نشسته‌اند و به میدان نبرد نیامده‌اند نکوهش کند؟ و می‌گوید: زهی بدبختی و زهی افسوس بر فارغ نشستگان؟! یا شاعر در سر آغاز این قطعه می‌خواهد جنگ را نکوهش کند که عظمت‌ها را بر باد می‌دهد، و سرها را برزمین می‌کوبد؟ و می‌گوید: زهی شومی و بدفرجامی جنگ! تا چه اندازه شرارهٔ جنگ خانمانسوز است! و بنابراین، چقدر سزاوار است که جنگ را رها کنند و صلح و آرامش و آسایش را جایگزین آن سازند؟!

۱- حماسهٔ ابوتمام (شرح مرزوقی)، ج ۲، ص ۵۰۰. شماره ۱۶۷.

امّا، این سرگردانی محقق دیری نمی‌پاید، اگر بتواند بر آن شرایط زمانی و مکانی که سعد بن مالک این حماسه را سروده است دست یابد. با اندک کاوشی از لابلای اخبار و روایات به این مطلب می‌رسد که سعدبن مالک در این اشعار در مقام نکوهش حارث بن عباد است که به پرهیز از جنگ و جانبداری از حفظ آسایش و آرامش شهرت داشته است[۱].

به این ترتیب، محقق درمی‌یابد که شاعر می‌خواهد از لابلای این اشعار که ظاهر الفاظش دعوت به صلح و پرهیز از جنگ است، دلاوران را فرا خواند تا شرارهٔ جنگ برافروزند و همهٔ ذلت‌ها و زبونی‌ها را در آتش جنگ بسوزانند، تا از آن پس دیگر هیچ جنگجوی دلاوری تن به ذلت ندهد و به زبونی گردن ننهد.



وقتی قرار باشد که شناسایی شرایط زمانی و مکانی سرودن یک قصیده توسط یک شاعر و تشخیص فضایی که قصیده در آن سروده شده است، به فهم درست شعر کمک کند، و مهارت ادیب و محقق را مدد بدهد، و پهلو به پهلوی شرح ادبی قصیده محقق را یاری کند؛ بی‌تردید، دانستن داستان نزول آیات قرآن، و شناخت زمینه‌ها و عواملی که نزول آن آیات را ایجاب می‌کرده است، بطریق اولی در فهم دقیق آیات قرآن مؤثر می‌افتد، و به محقق در مفاهیم قرآن این امکان را می‌دهد که بتواند سازگارترین تأویل و درست‌ترین تفسیر را بازشناسد و برگزیند.

توضیح اینکه: اگر ما واقعاً بخواهیم به «تدبر» در قرآن (بررسی مفاهیم قرآن) بپردازیم، با قرآنی سر و کار داریم که بسی والاتر و بالاتر از تفاسیری است که بر آن نوشته‌اند، و لزوماً، باید برای فهم قرآن از محدودهٔ «علم تفسیر» فراتر برویم. سخنان و نظریات مفسران همهٔ گره‌ها را نمی‌گشاید، و همهٔ شبهه‌ها را نمی‌زداید، و همهٔ اجمال و اختصارها را تفصیل و توضیح نمی‌دهد.

ما وقتی با قرآن سر و کار داریم، متنی را پیش روی داریم که مافوق قواعد و

۱- ابن عبدربه: العقد الفرید. ج ۵، ص ۲۲۰.

ادبیات زبان عربی است. تعبیرهای دل‌انگیز عبارات قرآن، و آهنگ الهام بخش کلمات قرآن، و تابلوهای رنگارنگ داستانهای قرآن، حوادث تاریخی را زنده، و رویدادهای گذشته راگویا، و صحنه‌های مختلف حوادث را آنچنان برجسته نمایش می‌دهد که گویی قهرمانان داستانهای قرآن تا به امروز همچنان در صحنهٔ زندگی به تکاپو هستند! لغت معنی‌های سنگواره‌ای و اصطلاحات خشک علوم بلاغت چگونه می‌خواهند در این میدان خودنمایی کنند، و این عبارات پوسیده و این اصطلاحات خشکیده چگونه می‌خواهند وقایع تاریخی را آنچنانکه بوده است، زنده و گویا بازسازی کنند و برای ما نمایش بدهند؟ و اسرار و رموز حوادث را از اعماق آنها بیرون بکشند؟! علوم لغت و بلاغت نارساتر از آنند که بتوانند طنین شیرین و گوارای کلمات و آیات قرآن را در گوشها بیفکنند؛ چه جای آنکه بخواهند فهم انسان را در زمینهٔ کشف حقایق یاری دهند؟

و بالاخره، وقتی ما با قرآن سر وکار داریم، کتابی را در دست گرفته‌ایم که مافوق تاریخ است. بنابراین، اگر ما بتوانیم داستان تاریخی نزول آیات قرآن را بفهمیم، به همه چیز دست نیافته‌ایم، و همهٔ امکانات لازم را برای فهم قرآن بدست نیاورده‌ایم. کیست که نداند تاریخ چقدر دروغگو است، و مورخان چه دروغهای شاخدار که از زبان تاریخ نگفته‌اند؟! چه بسیار شکافها که بر ایوان تاریخ افتاده است و باید مرمت بشود، و چه بسیار پست و بلندی‌ها که بر سر راه مورّخ وجود دارد که باید هموار گردد!

این بود، بررسی اهمیت شناخت «اسباب النزول» از نقطه نظر ادبی، امّا، از نقطه نظر دینی، دانستن اسباب النزول به ما کمک می‌کند که خود واقعیت را درک کنیم، نه آنکه چهره‌اش را بنگریم؛ و با خود این شخص ـ فی‌المثل ـ آشنا شویم نه با هم قیافهٔ او. با خود حقیقت دمساز گردیم نه با آوازهٔ آن دل خوش سازیم. بنابراین، چه جای شگفتی است که علما و محققان اسلامی پرداختن به تفسیر کتاب خدا را برای کسانی که «اسباب النزول» را نمی‌دانند، تحریم کرده باشند؟![1]. واحدی[2] بهیچوجه مبالغه نکرده است که

۱- اسباب النزول سیوطی، ص ۲.

گفته است: «لا یمکنُ معرفةُ تفسیر الآیةِ دونَ الوقوفِ علی قصّتها و بیانِ نزولها» (- شناخت تفسیر آیات قرآن بدون آگاهی یافتن از داستان و چگونگی نزول آنها امکان ندارد)[۳].

این تعبیر **واحدی** که بجایِ «اسباب النزول» کلمهٔ «قصه» را بکار می‌برد، از ممارست و مهارت او در ادبیت و عربیت نشان دارد، و دیدگاه هنری را با نظرگاه دینی درمی‌آمیزد. سبب نزول یک آیه چیزی جز یک قصه و داستان نیست که تار و پود و بود و نبود و شخصیت‌ها و رویدادهایش را همه و همه از واقعیت‌های تاریخی می‌گیرد، و کاری می‌کند که آیات قرآن در هر زمان و مکان با شور و شعف خوانده شوند، و خستگی و افسردگی را از قاریان قرآن باز می‌گیرند. زیرا، با توجّه به داستان نزول آیات، قاریان قرآن در کنار عبارات قرآن داستان انسانهای آن روزگاران و رویدادهای زندگی نیاکان و گذشتگانشان را زنده و گویا می‌یابند، چنانکه گویی آیات قرآن بیانگر داستان پدران و نیاکان آنان است که دارند آیات خداوند را می‌خوانند، و شرح و توصیف زندگی گذشتگانشان است که دارند به نغمه‌های آسمانی گوش فرا می‌دهند، و به وجد درمی‌آیند!

بهمین جهت، ناآگاهی مردم از داستان نزول آیات قرآن، چه بسیار که آنان را در فهم قرآن به اشتباه انداخته است، و آیات قرآن را طور دیگری فهمیده‌اند، و مراد خداوند را از آن آیات قرآنی درنیافته‌اند:

گویند: **مروان بن حکم** وقتی آیهٔ ۱۸۸، سورهٔ ۳ (آل عمران) را خواند که خداوند می‌فرماید:

۲- ابوالحسین، علی بن احمد واحدی، نحوی و مفسر، درگذشته بسال ۴۲۷ ق. (انباه الرواة. ج ۱، ص ۱۹).

۳- اسباب النزول واحدی، ص ۳. ابن تیمیه گفته است: «باز شناختن سبب نزول به فهم آیه کمک می‌کند. زیرا،علم به سبب انسان را به علم به مسبَّب می‌رساند». ابن دقیق العید گفته است: «بازشناسی سبب نزول آیات قرآن شیوهٔ توانایی است برای فهم معانی قرآن». نظیر این تعبیر را ابوالفتح قشیری نیز دارد. وی می‌گوید: بررسی اسباب النزول یک شیوهٔ بنیادی در فهم معانی کتاب عزیز است، و این همان علمی است که برای صحابه از راه مشاهدهٔ قرائنی که همراه نزول آیه بوده است حاصل می‌شده است. ر.ک. برهان. ج ۱، ص ۲۲.

﴿لاٰ تَحْسَبَنَّ الَّذِينَ يَفْرَحُونَ بِمٰا اَتَوْا وَ يُحِبُّونَ اَنْ يُحْمَدُوا بِمٰالَمْ يَفْعَلُوا، فَلاٰ تَحْسَبَنَّهُمْ بِمَفٰازَةٍ مِنَ الْعَذٰابِ ...﴾

چنین پنداشت که این آیه تهدید و وعیدی است برای مسلمانان. به دربانش گفت: رافع! بنزد ابن عباس برو و بگو: اگر قرار باشد ـ بنا به مضمون این آیه ـ هر کس از کاری که کرده است شادمان گردد و دوست داشته باشد که در برابر کاری که می‌داند انجام نداده است او را بستایند، دوزخی باشد؛ هیچیک از ما مسلمانان راه رهایی نخواهیم داشت! **ابن عبّاس گفت: شما را به این آیه چه کار است؟!** این آیه وقتی نازل شد که پیغمبر اکرم یهودیان را فرا خواند و از آنان دربارهٔ مطلبی سؤال کرد. یهودیان حقیقت مطلب را از او پنهان داشتند، و پاسخی دروغین به او دادند، و چنین پنداشتند که با این کار نزد پیغمبر اسلام جایی برای خود دست و پا کرده‌اند، و پیغمبر اسلام بخاطر آنکه جواب سؤالش را داده‌اند از آنان بی‌نهایت سپاسگزار است، و از سوی دیگر، شادمان بودند از اینکه حقیقت مطلب را از رسول خدا پنهان داشته‌اند. آنگاه ابن عباس آیهٔ قبل از این آیه را خواند که خداوند می‌فرماید: ﴿وَاِذْ اَخَذَ اللّٰهُ مِيثٰاقَ الَّذِينَ اُوتُوا الْكِتٰابَ ...﴾ و بعد، آیهٔ مورد سؤال را قرائت کرد[۱].

بهرحال چنانکه می‌بینیم اشکال در فهم این آیه جز با پی بردن به شأن نزول آیه از میان نرفت[۲].

اگر توجّه به «اسباب النزول» معیار فهم قرآن نبود، مسلمانان همچنان تا به امروز شرابخواری و انواع مسکرات را مباح می‌دانستند، و به آیهٔ ۹۳، سورهٔ ۵ (مائده) استدلال می‌کردند که خداوند فرموده است:

۱- صحیح بخاری. کتاب التفسیر. ج ٦، ص ۴۰؛ تفسیر ابن کثیر. ج ۱، ص ۴۳٦؛ اتقان. ج ۱، ص ۴۸؛ برهان. ج ۱، ص ۲۷.

۲- امّا، باید دانست که **اولاً**، با خواندن آیهٔ قبل از آیهٔ مورد نظر بود که اشکال رفع شد. و از اینجا معلوم می‌شود که بیان قرآن خودبخود اینگونه گره‌ها را می‌گشاید. **ثانیاً**، این روایت می‌تواند نمونهٔ خوبی باشد برای مشاهدهٔ کیفیت سوء استفاده از روایات شأن نزول. - چنانکه - اگر نسبت صحیح باشد - ابن عباس می‌گوید: شما را به این آیه چه‌کار؟! آیا این طرز برخورد با آیات قرآن، محدودکردن و از صحنه خارج کردن یک به یک آیات قرآن نیست؟! - م.

﴿لَيْسَ عَلَى الَّذِينَ آمَنُوا جُنَاحٌ فِيمَا طَعِمُوا...﴾

گویند: عثمان بن مظعون و عمروبن معدیکرب می‌گفتند: «شرابخواری حرام نیست!» و به همین آیهٔ سورهٔ مائده استدلال می‌کردند، و به شأن نزول آیه توجهی نمی‌کردند. زیرا، اگر به شأن نزول آیه توجّه می‌کردند، درمی‌یافتند که آیه چنین دلالتی ندارد. داستان نزول این آیه چنین است که حسن و دیگران گفته‌اند: وقتی آیهٔ تحریم شراب نازل شد، مسلمانان گفتند: بر سر برادران ما که از دنیا رفته‌اند در حالیکه شراب در شکم آنان بوده است چه خواهد آمد؟! مگر خداوند شراب را «رجس» (ـ پلیدی) ننامیده است؟! خداوند در پاسخ این عده آیهٔ مورد بحث ما را نازل فرمود[1].

اگر توجّه به «اسباب النزول» شرط لازم فهم صحیح قرآن نبود، مسلمانان خودشان را آزاد می‌دیدند که در نماز به هر سمتی که می‌خواهند روی کنند، و خود را ناگزیر نبینند که بهنگام نماز بطرف قبله بایستند، و به ظاهر آیهٔ ۱۱۵، سورهٔ ۲ (بقره) استناد کنند که خداوند فرموده است:

﴿وَلِلَّهِ الْمَشْرِقُ وَالْمَغْرِبُ فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ اللَّهِ. إِنَّ اللَّهَ وَاسِعٌ عَلِيمٌ﴾.

(ـ و مشرق و مغرب از آن خداوند است. پس به هر سوی که روی کنید، روی خداوند به همان سوی است. زیرا خداوند نامحدود و دانا است)[2].

۱- برهان. ج ۱، ص ۲۸. مقایسه کنید با اسباب النزول واحدی، ص ۱۹۶؛ تفسیر ابن کثیر. ج ۱، ص ۹۷. این هم مبالغهٔ دیگری است. زیرا، توجّه به مفاهیم قسمتهای دیگر آیه، کافیست که نگذارد کسی آنچنان مفهوم کودکانه‌ای را از آیه بگیرد. خداوند بدنبال جملهٔ مورد نظر در همان آیه می‌فرماید: ﴿اذا ما اتَّقَوا و آمَنوا و عملوا الصالحات. ثم اتَّقَوا و آمنوا ثم اتَّقَوا و أحسَنوا والله یحب المحسنین﴾ آیا فقط تکرار سه بار کلمهٔ ﴿اتَّقوا﴾ کافی نیست که ناهنجار بودن آن استنباط را از آیه به ما بفهماند؟! علاوه بر این، آیه بدنبال و در سیاق آیه‌ای آمده است که بطور قاطع شرابخواری را تحریم کرده (آیهٔ ۹۰) و فرموده است: ﴿یا ایُّها الذینَ آمنوا انَّما الخمرُ و المیسرُ و الانصابُ و الازلامُ رجسٌ من عمل الشیطان فاجتنبوهُ لعلَّکم تُفلحُون﴾. بنابراین، شأن نزول در اینجا هنر چندانی نداشته، و آنچه بحساب روایت گذاشته شده، در حقیقت جلوه‌هایی از بیان اعجازآمیز قرآن است که راه را برای هر باطلی می‌بندد و از هر گونه سوء استفاده‌ای ممانعت می‌کند - م.

۲- این نمونه نیز، اوّلاً، مبالغهٔ دیگری است. زیرا، با توجّه به آیات قبل از این آیه که مشتمل بر بیان مفصّل حکم قبله است، هرگز چنان مفهومی به ذهن کسی که کوچکترین آشنایی به اسلوب بیان قرآن داشته باشد، نخواهد رسید. در صورت پیشنهاد شدن چنین مفهومی نیز، آیات قبل از آیهٔ مورد بحث جواب قاطعی برای ردّ آن خواهند بود. ثانیاً، باید توجّه داشت که چگونه داستان نزول، محتوای وسیع و سازندهٔ بیان خداوندی را محدود می‌سازد و راه را بررسی این آیه و موضوع قبله در قرآن و اسلام، با یک دید وسیع، برای همیشه

امّا، کسی که از داستان نزول این آیه باخبر باشد هرگز چنین اشتباهی نمی‌کند. زیرا، می‌داند که این آیه دربارهٔ عده‌ای از مسلمانان نازل شده است که در یک شب تار با پیغمبر اکرم نمازگزاردند، و نفهمیدند که قبله از کدام طرف است، و بهر ترتیبی که بود نمازشان را به پایان بردند، و هر کدام به هر طرفی که فکر کردند قبله است به نماز ایستادند[۱]، و خداوند با فرو فرستادن این آیه به آنان بشارت داد که عمل هیچکدامشان تباه نگردیده است، و خداوند نمازشان را پذیرفته است و از ارزش عمل و ثوابشان نخواهد کاست. با آنکه بهنگام نماز رو بسوی کعبه نداشته‌اند، و مبنای این تخفیف حکم هم آنست که این عده در آن شب ظلمانی راهی برای تشخیص قبله نداشته‌اند.

در این مبحث، از آنجاکه بررسی ما تنها پیرامون اسباب النزول است، به آیاتی که خداوند ابتدائاً می‌فرستاده است و سبب نزول نداشته است و حتّی کسی دربارهٔ آن سؤالی هم نکرده بوده است، نمی‌پردازیم؛ مانند بیشتر آیات قرآن که داستان امتهای پیشین را با پیامبرانشان بیان می‌کنند، یا بعضی حوادث تاریخی را متذکر می‌گردند، یا از آینده خبر می‌دهند، یا چگونگی رستاخیز و صحنه‌های قیامت و بهشت و دوزخ را ترسیم می‌کنند. اینگونه آیات در قرآن بسیار است که خداوند این آیات را برای هدایت مردم به راه راست فرو فرستاده است و در بافت آیات و سوره‌های قرآنی جای داده است، و به آیات قبل و بعد پیوند زده است، و غالباً، در اینگونه موارد سؤالی درکار نبوده است که آیه پاسخ آن باشد و رویدادی نبوده است که آیه در مقام بررسی آن برآید.

سیوطی می‌گوید: در تعریف «سبب النزول» باید گفت: «**سبب نزول**» عبارت از حادثه و رویدادی است که آیه همزمان با وقوع آن نازل شده باشد. با توجّه به این تعریف، داستانی که **واحدی** در تفسیر سورهٔ فیل آورده است که سبب نزول این سوره لشکرکشی ابرهه بوده است؛ ازگردونهٔ اسباب النزول خارج می‌شود. زیرا، آیه در هنگام وقوع آن حادثه نازل نشده است، بلکه این حادثهٔ تاریخی را گزارش می‌کند. درست

می‌بندد! - م.

۱- اسباب النزول واحدی، ص ۲۵.

مانند آیات قرآنی که داستان نوح و عاد و ثمود و ساختمان خانهٔ کعبه و غیره را بیان می‌کنند. همچنین، داستانی که **واحدی** در ذیل آیهٔ ۱۲۵، سورهٔ ۴ (نساء): ﴿**واتخذالله ابراهیم خلیلا**﴾ می‌آورد، مبنی بر اینکه چه شد که خداوند ابراهیم را خلیل خود گردانید؟ آشکار است که این مطالب نمی‌تواند بیان سبب نزول باشد[۱].

بنابراین، بحث ما ـ منحصراً ـ در بارهٔ «سبب نزول» است، و سبب نزول عبارتست از «مسائل و حوادثی که یک آیه یا چند آیه از قرآن بسبب آنها و همزمان با آنها نازل شده است و آن حوادث را بررسی کرده است یا پاسخگوی آن مسائل بوده است یا حکم آن موضوعات را بیان کرده است».

لازمهٔ این تعریفی که ما از «سبب نزول» بعمل آوردیم، آنست که آیات قرآن به دو دسته تقسیم می‌شوند: یک دسته، آیاتی که دارای یکی از اسباب نزول هستند، و دستهٔ دیگر، آیاتی که هیچگونه سبب نزولی ندارند. بنابراین، روایاتی راکه دربارهٔ علی‌بن ابیطالب و عبدالله بن مسعود و دیگر دانشمندان صحابهٔ پیغمبر اکرم می‌گویند: «هیچیک از آیات قرآن نازل نگردید، مگر آنکه آنان می‌دانستند که دربارهٔ چه چیزی و چه کسی و در کجا نازل شده است»[۲]. نباید کلمه به کلمه معنا کنیم و ظاهر این روایات را بپذیریم. حتّی اگر یکی از آنان برای تأکید مطلب سوگند نیز خورده باشد[۳]. بلکه، باید این روایات را به یکی از سه وجه ذیل توجیه کنیم:

ـ یا اینست که این صحابهٔ بزرگوار پیغمبر اسلام می‌خواسته‌اند از طریق مبالغه ـ که در فرهنگ عرب زبانان معمول است ـ توجّه و دقت خودشان را نسبت به کتاب بزرگ خداوند نشان بدهند، و این نکته را برسانند که از هیچ موضوعی که ارتباطی با نزول قرآن داشته است، غافل نمانده‌اند.

۱- اتقان. ج ۱، ص ۵۳.
۲- اتقان. ج ۱، ص ۲۲۲.
۳- از علی بن ابیطالب نقل شده است که همین مفهوم را همراه با سوگند گفته است: ﴿والله ما نزلت آیة الا و انا اعلم فیم نزلت﴾. نظیر این سوگند از عبدالله بن مسعود نقل شده است، با این تفاوت که وی می‌گوید: ﴿فیمن نزلت﴾. از جمع‌بندی این دو روایت بدست می‌آید که این صحابهٔ بزرگوار مدعی علم به اشخاص و اشیائی که یکایک آیات قرآن دربارهٔ آنها نازل شده است، بوده‌اند.

ـ یا آنکه، این صحابهٔ رسول خدا به مسموعات و مشاهدات خودشان در زمان پیغمبر اسلام ارج می‌نهاده‌اند و مشتاق آن بوده‌اند که مردم آن معارف را از ایشان فرا گیرند، و معلوماتی که در اختیار دارند با درگذشت آنان از دست نرود، و هرگز نمی‌خواسته‌اند این احتمال عقلی صحیح را نفی کنند که یکی از آنان در بعضی موارد نتوانسته باشد مستقیماً سبب نزول یک یا چند آیه را بفهمد، و از صحابی دیگری سبب نزول آن آیات را جویا شده باشد، ولی، در عین حال، این اطلاع از سبب نزول آیه را ـ اگرچه با واسطه بوده است ـ در ردیف اطلاعاتی که مستقیماً و بدون واسطه کسب کرده است قرار داده باشد.

ـ یا آنکه، راویان عین عبارت سخن آنان را نقل نکرده‌اند، و در نقل سخن آنان راه مبالغه را پیموده‌اند، و چنین ادعاهای اغراق‌آمیزی را به آنان نسبت داده‌اند! چیزی که قابل انکار نیست، اینست که در عباراتی که این روایات را به این صحابهٔ بزرگوار پیغمبر نسبت داده‌اند، نوعی فخر فروشی مشاهده می‌شود که بسختی می‌توانیم باور کنیم این صحابهٔ کبار چنین سخنانی راگفته باشند! صحابهٔ پیغمبر اسلام ضرب‌المثل فروتنی و بی‌ادعائی و ادب‌دانی و احتیاط کاری در امر دین بوده‌اند، و اظهار نظر در مسائل دینی برایشان سخت دشوار می‌آمده است.

از این گذشته، آنچه ما از صحابهٔ رسول اکرم سراغ داریم، اینست که همواره مشغول فراگرفتن قرآن و سرگرم حفظ و جمع و تدوین قرآن در صدور و سطور و حافظه و دفاتر مخصوص نگارش قرآن بوده‌اند. با یک محاسبهٔ کوتاه به این نتیجه می‌رسیم که کتاب خدا بیشتر وقت آنان را به خود اختصاص داده است، و همهٔ هوش و حواس آنان را به خود جلب کرده است. وحی قرآن لحظه به لحظه پی در پی بر پیغمبر اکرم فرود می‌آید، یا دست کم این را می‌توان گفت که در هر لحظه و بدنبال هر رویدادی ممکنست یک یا چند آیه نازل بشود. آنوقت، صحابهٔ پیغمبر چگونه فرصت می‌یافته‌اند که سبب نزول یکایک آیات قرآن را دنبال کنند؟! و چگونه برایشان امکان داشته است که نزول یکایک آیات قرآن را زیر نظر داشته باشند؟ و در همهٔ مکانها و زمانهایی که

تک تک آیات قرآن نازل شده‌اند، علی‌الدوام حاضر بوده باشند؟! و اگر بفرض، یکی از صحابه توانسته باشد آنچه راکه در رابطه با اسباب نزول آیات قرآن شنیده است، به ذهن بسپارد یا برشتهٔ تحریر درآورد، آیا می‌توان حفظ کردن و دانستن مواردی راکه در دسترس او بوده است، دانستن داستان نزول همهٔ آیات قرآن و همهٔ شرایط زمانی و مکانی همراه با نزول آیه آیهٔ قرآن به حساب آورد[1]؟!

منطقی‌تر اینست که بگوییم: هر یک از این صحابه سبب نزول هر یک از آیات قرآن راکه دقیقاً می‌دانسته‌اند، و خودشان مستقیماً آنرا شنیده بوده‌اند، برای مردم بیان می‌کرده‌اند. در عین حال، بعید نمی‌دانیم که همین صحابهٔ پیغمبر که از سبب نزول بعضی آیات قرآن اطلاع داشته‌اند، از دیگر اسباب نزول آیات بی‌خبر بوده باشند؛ و نیز، بعید نمی‌دانیم که حتّی معلمان قرآن در زمان رسول خدا از بسیاری از اسباب نزول آیات بی‌خبر بوده باشند؛ و جای تردید نیست در اینکه هر چه مردم از زمان رسول خدا دورتر می‌شده‌اند، بی‌اطلاعی آنان از اسباب نزول آیات قرآن افزایش می‌یافته است. زیرا، دور شدن از عهد پیغمبر اکرم بمعنای دور افتادن از سرچشمهٔ جوشان و بی‌آلایش **وحی** است. از این رو، صاحبنظران راستین در علوم قرآنی از دیرباز در پذیرش روایات مربوط به شأن نزول آیات قرآن سختگیری و احتیاط بسیار داشته‌اند. این سختگیری و احتیاط پیش از همه در حالات خود تابعین و اتباع تابعین که در سلسلهٔ سند روایات شأن نزول قرار گرفته‌اند، مشاهده می‌شود!

این، **محمدبن سیرین**[2] است که می‌گوید: از **عبیده** دربارهٔ شأن نزول آیه‌ای از قرآن پرسیدم. در پاسخ گفت: «خدا را به یاد داشته باش و بی‌حساب سخن مگوی! آنانکه می‌دانستند آیه آیهٔ قرآن دربارهٔ چه چیز و چه کسی نازل شده است، رفتند»[3].

۱- مقایسه کنید با: علوم الحدیث و مصطلحه، از مؤلف، ص ۷. در آنجا بتفصیل بیان کرده‌ایم که صحابه برای گفتن «قال رسول‌الله» چقدر احتیاط می‌کرده‌اند؟! موضوع مورد بحث در اینجا نیز زمینهٔ مشترکی با موارد مذکور در آن کتاب دارد.

۲- ابوبکر، محمّدبن سیرین بصری. شهرت وی در حدیث و تعبیر خواب است. وی امام زمان خویش در علوم دینی در بصره بوده است، و بسال ۱۱۰ ق. درگذشته است (تهذیب التهذیب. ج ۹، ص ۲۱۴).

۳- اتقان. ج ۱، ص ۵۲.

امّا، در عین حال، این محافظه‌کاری آنان را از قبول اخبار صحابه در اینگونه موضوعات باز نداشته است و دلیل انکار ناپذیرشان بر پذیرش اقوال صحابه در زمینهٔ شأن نزول آیات اینست که «سخن صحابه هرگاه راجع به مسائلی باشد که میدان نظر و اجتهاد نیست و تکیه بر نقل و سماع دارد، در حکم آنست که از پیغمبر اکرم شنیده باشند زیرا بسیار بعید است که از قول خودشان سخنی گفته باشند»[1]. بهمین جهت، **ابن الصلاح** و حاکم و دیگران در علوم حدیث این مطلب را بعنوان یک اصل، مقرر داشته‌اند که صحابی پیغمبر که شاهد وحی و تنزیل قرآن بوده است، اگر دربارهٔ آیه‌ای بگوید که این آیه در فلان زمینه نازل شده است، حدیث وی حدیث مسندی است که در حکم حدیث مرفوع است (یعنی: در حکم حدیث نبوی است)[2]. ولی، اگر یکی از تابعین بنابه روایت صحیحی سخنی دربارهٔ شأن نزول آیات قرآن گفته باشند، بعنوان حدیث صحیح پذیرفته نمی‌شود، مگر آنکه با حدیث مرسل دیگری که از یکی از امامان تفسیر که شاگردی آنان در رشتهٔ تفسیر قرآن در نزد صحابه مسلم است مانند **عکرمه**، **مجاهد**، **سعیدبن جبیر**، **عطاء**، **حسن بصری**، **سعیدبن مسیّب** و **ضحّاک**، روایت شده باشد، تأیید گردد[3].

وقتی می‌بینیم اکابر علمای اسلامی در زمینهٔ اسباب‌النزول سخن تابعین را که از صحابه فراگرفته‌اند در کنار سخن صحابه‌ای که شاهد تنزیل قرآن بوده‌اند، یکسان ارج

۱- منهج العرفان. تألیف: محمّد علی سلامة، ص ۳۹؛ و نیز، ر.ک. اتقان. ج ۱، ص ۵۲.

۲- بازشناسی سبب نزول آیات قرآن از روی قرائنی که بهمراه داشته است برای صحابه آسان بوده است. با این وصف، چه بسا بعضی از صحابه با قطعیت در اینگونه موارد سخن نمی‌گفته‌اند و مثلاً می‌گفته‌اند: «گمان می‌کنم این آیه در فلان مورد نازل شده باشد». چنانکه صاحبان صَحاح‌ستّه همگی نقل کرده‌اند که عبدالله‌بن‌زبیر گفت: زبیر با مردی از انصار بر سر استفاده از آبی که از داخل خانه‌ها و مزارع مدینه می‌گذشت اختلاف پیداکردند و برای داوری نزد پیغمبر اکرم رفتند. آنحضرت فرمود: زبیر! تو اوّل از آب استفاده کن و پس از آنکه رفع نیازت شد، آب را به منزل همسایه‌ات باز کن. آن مرد انصاری گفت: یا رسول‌الله! چون پسر عمّه‌ات بود؟! رنگ سیمای پیامبر اکرم تغییر کرد و .... زبیر می‌گوید: گمان نمی‌کنم این آیات سورهٔ نساء - سورهٔ چهارم قرآن (آیات ٦۵ به بعد) جز در رابطه با این موضوع نازل شده باشد، که خداوند می‌فرماید: ﴿فلا و ربّک لایؤمنون حتّی یُحکّموک فیا شَجَر بینهم ...﴾ (اتقان. ج ۱، ص ۵۲). و نیز ر.ک. اتقان. ج ۱، ص ۲۲۹.

۳- اتقان. ج ۱، ص ۵۵۳.

می‌گذارند و هر دو را می‌پذیرند، درمی‌یابیم که منظورشان از اینکه صحیح بودن روایت اسباب‌النزول را شرط دانسته‌اند، این بوده است که اطمینان پیدا کنند که مشاهده یا استماع نسبت به آن حادثه یا سؤالی که سبب نزول آیه‌ای از قرآن بوده است، تحقق یافته است.

و شاید، همین کوشش برای اطمینان یافتن نسبت به تحقق مشاهده یا استماع، بوده باشد که علمای اسلامی را وادار کرده است که راه منحصر خبر یافتن از داستان نزول آیات قرآن را روایات صحیح بدانند، و راه را برای هرگونه اظهار نظر شخصی و اجتهاد در اینگونه مسائل ببندند. سخن **واحدی** به همین مطلب اشاره دارد که می‌گوید: حرام است که کسی دربارهٔ داستان نزول آیات قرآن سخن بگوید، مگر آنکه به روایت یا استماع از کسانی که شاهد تنزیل وحی و واقف بر اسباب نزول آیات قرآن بوده‌اند استناد کند که برای اطلاع یافتن از اسباب نزول آیات قرآن کوششها کرده‌اند و سختی‌ها کشیده‌اند»[1]. **واحدی** پس از آوردن این عبارت، نمونه‌هایی از خودداری مسلمانان صدر اسلام را از اظهار نظر دربارهٔ اسباب النزول بازگو می‌کند که از آن می‌ترسیده‌اند که مبادا بی‌رویه دربارهٔ قرآن سخن بگویند، و این کارشان دروغ بستن بر قرآن باشد، و مشمول آیهٔ ۸، سورهٔ ۲۲ (حج) بشوند که خداوند می‌فرماید:

﴿... وَ مِنَ النَّاسِ مَنْ یُجَادِلُ فِی اللّٰهِ بِغَیْرِ عِلْمٍ وَ لاٰهُدیً وَ لاٰکِتَابٍ مُنِیرٍ﴾.

آنگاه **واحدی** از علمای معاصرش انتقاد می‌کند که در نقل روایات و اظهار نظر دربارهٔ اسباب النزول سهل انگاری می‌کنند. چنانکه گویی به تهدید و وعید خداوند نسبت به کسانی که بر او دروغ می‌بندند، وقعی نمی‌گذارند! بعد، رنجیده خاطر و پریشان می‌افزاید: «امروزه دیگر کار از کار گذشته است. هر کس از راه می‌رسد از قول خودش داستانی بهم می‌بافد، و دروغ و ناروایی می‌سازد، و زمام خویش را بدست جهالت و بی‌خبری می‌سپارد، و به هیچ روی اندیشه نمی‌کند که خداوند کسانی را که بی‌خبر از اسباب نزول آیات قرآن در این باره اظهار نظر می‌کنند چه وعیدها فرموده است؟!»[2].

۱- اسباب النزول واحدی، ص ۳ و ۴.
۲- همان. ص ۴.

[نظریهٔ مؤلف:]

ما، برای اینکه در ردیف این بدعتگزاران و منحرفان و دروغ‌پردازان و یاوه‌سرایان قرار نگیریم، متواضعانه اعتراف می‌کنیم - و به علمای معاصرمان نیز پیشنهاد می‌کنیم که صادقانه اعتراف کنند - که ما همگی به هر اندازه که در جستجوی روایات صحیح که نمایانگر داستان نزول آیات قرآن باشند تکاپو کنیم، هرگز نخواهیم توانست همهٔ آیاتی راکه در پاسخ سؤالاتی و یا بدنبال وقوع حادثه‌ای نازل شده‌اند، گرد آوریم. این کار مستلزم آنست که کتابهای فراوانی در این زمینه تألیف کنیم که این اطلاعات دقیق و گسترده را در بر داشته باشد، و هر جمله به جملهٔ روایات اسباب نزول را از نظر متن و سند کاملاً مورد دقت و بررسی قرار دهیم.

بفرض که از عهدهٔ چنین کاری برآییم. جایی که تألیفات قدما - که اکنون مآخذ و مراجع تحقیق ما را تشکیل می‌دهند - علیرغم پرهیزکاری و احتیاط علمی و امانتداری و نکته‌سنجی مؤلفان آنها، خود در معرض انتقاد شدید قرار گرفته‌اند، مگر نه اینست که آنچه ما امروز بگوییم در معرض انتقادات شدیدتر و کوبنده‌تر قرار می‌گیرد، و اعتراضات شکننده‌تر و ناگوارتری را بجان خواهیم خرید؟!

دشواری کار در زمینهٔ اسباب النزول را همین بس که سیوطی - پس از آنکه کسانی راکه مستقلاً در علم اسباب النزول کتاب نوشته‌اند، نام می‌برد[1] - بی‌درنگ به «نارسایی» کتاب واحدی اشاره می‌کند[2] و بلافاصله، جعبری[3] را بخاطر آنکه این کتاب را مختصر کرده است و «سلسلهٔ سند روایات آن را حذف کرده است بدون آنکه چیزی بر آن بیفزاید» به باد انتقاد گرفته است بعد، بازگو می‌کند که شیخ الاسلام ابوالفضل ابن

۱- سیوطی قدیمترین مؤلف در این زمینه را علی بن مدینی، استاد بخاری می‌داند. (اتقان. ج ۱، ص ۴۸).
۲- اتقان. ج ۱، ص ۴۸.
۳- برهان الدین، ابراهیم بن عمر بن ابراهیم مشهور به جعبری. تألیفات ارزنده‌ای دارد، از جمله: «روضة الطرائف، فی رسم المصاحف» و «عقود الجمان» و شرح شاطبیه در علوم قرائات بنام «کنزالمعانی». وی بسال ۷۳۲ درگذشته است (الدرر الکامنة، ج ۱، ص ۵۰).

حجر[1] در زمینهٔ اسباب‌النزول کتابی نوشته است که هنوز بصورت پیش نویس بوده است که وی از دنیا رفته است، و سیوطی نتوانسته است که بر آن کتاب بطور کامل دست پیدا کند. سیوطی با اینکه لحن عبارت کتابش در رابطه با این دستنوشتهٔ ابن حجر می‌رساند که وی بر قسمتی از این کتاب یا بر همهٔ نوشته‌های ابن حجر که پیش از پاکنویس و استنساخ آن از دنیا رفته است، دست یافته است، بهیچوجه راجع به اینکه از کار او خوشش آمده باشد یا کار او را فی‌الجمله پسندیده باشد، اشاره‌ای نکرده است، بلکه می‌توان گفت که تلویحاً از آن انتقاد کرده است. زیرا، سیوطی در مقام ارزیابی آثار گذشتگان در زمینهٔ اسباب النزول، کار ابن حجر و کارهای دیگران همه را در یک کفه و کار خودش را در کفهٔ دیگر ترازو می‌گذارد، و کتاب خودش را که «لباب النقول فی اسباب النزول» می‌نامد، کتابی حافل (فراگیر) و موجز (فشرده) و محرر (به رشتهٔ تحریر درآمده) توصیف می‌کند که در زمینهٔ اسباب النزول همانند آن تألیف نشده است[2].

ناگفته نماند که این به خود بالیدن علامهٔ سیوطی بخاطر تألیف کتاب لباب النقول چندان بنظر ما عجیب نمی‌نماید. در قرنهای اخیر، به شنیدن این نواهای فخر فروشانه و طلبکارانه عادت کرده‌ایم، و در متون کتابهای این دانشمندان که غالباً بجز «گردآوری» کاری نکرده‌اند، بارها به اینگونه خودنمایی‌ها برخورده‌ایم، و بویژه با شنیدن این آوای ناخوشایند از لابلای سطور کتابهای خود سیوطی خو گرفته‌ایم! خداوندش مشمول رحمت خویش گرداند و خدمات ارزنده‌اش را بپذیرد!

۱- امام حافظ مورخ، شیخ الاسلام ابن حجر عسقلانی، احمدبن علی، ابوالفضل شهاب الدین. منسوب به عسقلان است (در فلسطین) و زادگاهش نیز آنجا است. به حفظ حدیث روی آورد و کتابهای حدیث نوشت و کتابهایش در زمان حیات خودش انتشار یافت و در بین پادشاهان دست بدست گردید. از جمله کتابهای ارزنده‌اش که بچاپ رسیده است «لسان المیزان» و «تهذیب التهذیب» و «الاصابة فی تمییز اسماء الصحابة» و «الدررالکامنة فی اعیان المئة الثامنة» و «تعجیل المنفعة بزوائد رجال الائمة الاربعة» و «بلوغ المرام فی ادلة الاحکام» و «طبقات المدلسین» که آنرا «اهل التقدیس» نامیده است، باید نام برد. کتابهای خطی او که سزاوار چاپ و انتشار هستند، عبارتند از: «الإحکام لبیان ما فی القرآن من الأحکام» و «نزهة الالباب فی الالقاب» و «تحفة اهل الحدیث عن شیوخ الحدیث» و «المجمع المؤسس بالمعجم المفهرس». ابن حجر بسال ۸۵۲ ق. درگذشته است (الاعلام. ج ۱، ص ۱۷۳).

۲- اتقان. ج ۱، ص ۴۸. «لباب النقول» در بولاق بسال ۱۲۸۰ ق. در حاشیهٔ تفسیر الجلالین بچاپ رسیده است.

چیزی که در این رابطه برای ما اهمیت دارد اینست که این بخود بالیدن سیوطی نمی‌تواند بی‌پایه و مایه باشد، و نشانهٔ آن است که واقعاً تألیفات قدما در زمینهٔ اسباب‌النزول «نارسایی» فراوان داشته است. بدیهی است که اگر جز این بود، و کتابهای تألیف شده در این زمینه می‌توانست پاسخگوی همهٔ مسائل این دانش بزرگ که یکی از مهمترین علوم قرآنی بشمار می‌آید، باشد، سیوطی و دیگران جرأت آن را نمی‌یافتند که آن کتابها را به ضعف و نارسایی متهم کنند!...

ای کاش، فقط «نارسایی» و نپرداختن به همهٔ مسائل اسباب النزول تنها نقطهٔ ضعف این تألیفات بود؟! اینگونه کتابها از اشتباهات تاریخی و مغالطه‌های منطقی و اغراق‌گویی‌های عجیب و غریب و داستانهای باور نکردنی نیز آکنده‌اند!

بعنوان مثال، واحدی [آیهٔ ۱۱۴، سورهٔ ۲ (بقره)] را می‌خواند که خداوند می‌فرماید:
﴿وَ مَنْ اَظْلَمُ مِمَّنْ مَنَعَ مَساجِدَاللّٰهِ اَنْ یُذْکَرَ فیهَا اسْمُهُ وَسَعٰی فی خَرابِها، اُولٰئِکَ ما کانَ لَهُمْ اَنْ یَدْخُلُوها اِلاّ خائِفینَ، لَهُمْ فِی الدُّنْیا خِزْیٌ وَ لَهُمْ فِی الْآخِرَةِ عَذابٌ عَظیمٌ﴾.

ولی، هرگز به این مضمون آیه توجهی نمی‌کند که آیه مشتمل بر وعید عمومی و مطلق نسبت به کسانی است که به معابد و مساجد وقعی نمی‌گذارند و شعائر اسلامی را تعطیل می‌کنند، و احترام مقدسات دینی را بجای نمی‌آورند، و می‌کوشند که خانه‌های خدا را خراب کنند! اصلاً گوشش بدهکار نیست به اینکه آیه چنین مفهوم صریحی دارد. از آنطرف، دچار یک غلط شاخدار تاریخی می‌شود که اگر به خودش مربوط می‌شد، چندان اشکالی نداشت، ولی عیب کار اینجا است که وی این اشتباه را ناشی از متن کتاب خدا می‌نمایاند، غافل از اینکه واحدی و هرکس دیگری هرگز حق ندارند که اشتباهات خودشان را به قرآن منتسب سازند، و حقیقت قرآن را با اباطیل خودشان بیالایند! واقعاً عجیب است! واحدی اصلاً متوجّه نیست که دارد چه می‌کند؟! در ذیل آیه نظریهٔ قتاده را نقل می‌کند که گفته است: «این آیه دربارهٔ بختنصر بابلی و یارانش نازل شد که آنان با یهودیان به جنگ درآمدند و بیت‌المقدس را خراب کردند و مسیحیان روم نیز با آنان

همکاری می‌کردند»[1].

بیهوده سخن به این درازی؟!

سخن از همیاری و همکاری مسیحیان با بختنصر در خراب کردن بیت‌المقدس به میان می‌آورد، در صورتیکه ماجرای بختنصر ۶۳۳ سال پیش از میلاد مسیح روی داده است[2]. چگونه اینان از خود نپرسیده‌اند که شش قرن پیش از میلاد مسیح، این مسیحیان روم کجا بوده‌اند؟!

البته، این اشتباه را به دو دلیل می‌توان بر واحدی بخشید: یکی اینکه: وی هرگز خود را در ردیف مورّخان قلمداد نکرده است. دیگر اینکه، وی نظریهٔ قتاده را فقط نقل کرده است، و از پذیرش آن یا اظهار نظر دربارهٔ آن خودداری کرده است. تنها چیزی که می‌توان درباره‌اش گفت، اینست که متوجّه اشکال این روایت نشده است. گرچه، واحدی پیش از نقل این روایت یک تأویل برای آیه آورده است و پس از نقل این روایت نیز یک تفسیر برای آیه ذکر کرده است، و با توجه به این بافت سخن واحدی نمی‌توان بسادگی بر او بخشید.

نخست، واحدی در ذیل آیه این تأویل را از قول ابن عباس بروایت کلبی می‌آورد که ابن عباس گفته است: «این آیه دربارهٔ تیتوس[3] رومی و یاران مسیحی او نازل شده است، و داستان از این قرار بوده است که آنان به جنگ با بنی‌اسرائیل درآمدند، و جنگجویان اسرائیلی را کشتند، و زنان و کودکانشان را اسیر کردند، و تورات را آتش زدند، و بیت‌المقدس را خراب کردند، و مردار در آن ریختند. مورخان این تأویل ابن عباس را بی‌اشکال می‌دانند. زیرا، حملهٔ تیتوس به بیت المقدس و ماجرای خراب کردن بیت المقدس هفتاد سال پس از میلاد مسیح روی داده است.

۱- اسباب النزول واحدی، ص ۲۴.

۲- مقایسه کنید با تفسیرالمنار. ج ۱، ص ۴۳۱.

۳- در متن «طیطوس» آمده است و مؤلف اشاره کرده است که در نسخهٔ چاپی اسباب النزول (ص ۲۴) «ططلوس» آمده است، ولی درست نیست - م.

پس از نقل روایت مورد بحث نیز واحدی تفسیری از ابن عباس ـ بروایت عطاء[۱] ـ نقل می‌کند که گفته است: «این آیه دربارهٔ مشرکان مکه نازل گردید که مسلمانان را از وارد شدن به مسجدالحرام و یاد خداکردن در خانهٔ خدا بازداشتند» در این روایت، ابن عباس می‌خواهد به داستان عُمرهٔ حدیبّیه اشاره کند. شاید این تعبیر در نگاه نخستین به بافت قرآنی و تاریخی آیه نزدیکتر بنظر آید، و یا دست‌کم باورکردنی‌تر از ماجرای تیتوس باشد. زیرا، بدیهی است که با آن فاصلهٔ زمانی طولانی، مناسبتی ندارد که منظور از آیه حادثه‌ای باشد که ٦ قرن پیش از نزول آیه روی داده است. امّا، وقتی اندکی دقت می‌کنیم، می‌بینیم، یک اعتراض بر این تفسیر و تأویل وارد است: مشرکان مکه در زمان جاهلیت، مسجد الحرام را همواره آباد نگاه می‌داشته‌اند، و آنرا مایه شکوه و پایهٔ افتخاراتشان می‌دانسته‌اند، و هرگز در ویرانی آن نکوشیده‌اند! بنابراین، تنها یک قسمت از آیه می‌تواند در رابطه با آنان نازل شده باشد که عبارتست از: «و من اظلم منع مساجد الله ان یذکر فیها اسمه» و این، عیناً، کاری است که مشرکان مکه در سال ششم هجرت (سال حُدیبیّه) انجام دادند[۲].

باری، اشتباه آشکاری راکه واحدی در نقل آن روایت، بعلّت بی‌اطلاعی از تاریخ مرتکب شده است، می‌توانیم به ترتیبی عذرش را معذور بدانیم و بگوییم که منظور از بختنصر، آدرنال رومی بوده است که یهودیان او را «بختنصر دوم» لقب داده‌اند، و یکصد و سی سال پس از میلاد مسیح به قدرت سیده است، و بر ویرانه‌های اورشلیم شهری ساخته است، و آن شهر را به انواع زیورها آراسته است، وکبوتران فراوان در آن

۱- توجه داشته باشید که چگونه دو روایت که هر دو از ابن عباس نقل شده است، این چنین با هم تضاد دارند؟! گو اینکه یکی از این روایات از طریق کلبی رسیده است و دیگری از طریق عطاء! ولی جای بسی شگفتی است که گفته شود که ابن عباس نزول این آیه راگاهی در ارتباط با رومیان می‌دانسته است وگاهی در ارتباط با اعراب!

۲- از اینجاست که استاد محمّد عبده در تفسیر المنار (ج ۱، ص ۴۳۱) می‌گوید: می‌تواند بود که آیه در رابطه با دو حادثه باشد و هر قسمت از آن مربوط به یک حادثه بشود، به این ترتیب که «کسانی که نگذاشته‌اند در مساجد خداوند ذکر نام خداوند بشود» مشرکان مکه باشند، و «کسانی که در تخریب مساجد خداوند کوشیده‌اند» مشرکان روم باشند؛ و در کنار هم آوردن این دو عمل اشاره‌ای باشد به تساوی این دو عمل شنیع از نظر زشتی و ناپسندی و ناروایی!

جای داده است، و بر ویرانهٔ هیکل سلیمان، هیکلی برای ستارهٔ مشتری ساخته است، و ورود به آن شهر را برای یهودیان قدغن کرده است، و کیفر یهودیانی راکه به آن شهر درآیند، کشته شدن مقرر داشته است[۱].

بهرحال، گیریم که بطریقیَ عذر واحدی را برای این اشتباه معذور دانستیم، ابن‌جریرطبری را چه کنیم که هم مفسّر است و هم مورّخ، و با وجود این، نه تنها در ذیل این آیه ماجرای بختنصر را - عیناً مانند واحدی - نقل کرده است، بلکه طبق معمول، این نظریه را از میان بقیهٔ آراء و نظریات در رابطه با شأن نزول آیه برگزیده است و با صراحت تمام گفته است: بهترین و سازگارترین تأویل برای این آیه سخن آنکس است که گفته است: مراد خداوند عزوجل از «و من اظلم ممن منع مساجد الله ان یذکر فیها اسمه»، «مسیحیان» هستند. و داستان از اینقرار بوده است که مسیحیان در تخریب بیت‌المقدس کوشیدند، و در این کار بختنصر را یاری دادند، و پس از آنکه بختنصر به سرزمین خویش بازگشت، مؤمنانِ بنی‌اسرائیل را از نماز خواندن در بیت‌المقدس بازداشتند»[۲].

چرا ابن جریر که مورّخی مورد اعتماد و تیزبین و اهل تحقیق و نکته‌سنج و دقیق است. این نظریه را در تأویل آیه ترجیح می‌دهد؟! چه کنیم؟ آیا می‌توانیم از دیدگاه علمی در مقام دفاع و جانبداری از ابن‌جریر طبری مورّخ، برآییم و سخن وی را چنین توجیه کنیم که منظورش بختنصر دوم بوده است؟ یا بپذیریم که این عالم بزرگوار و مورّخ کبیر دچار یک اشتباه تاریخی شده است؟!

اگر بخواهیم به بررسی اینگونه اشتباهات تاریخی که در بیان اسباب النزول دامنگیر علمای اسلامی شده است، و سخنان ناروایی راکه به قرآن نسبت داده‌اند و قرآن هرگز چنین یاوه‌هایی را نگفته است، این بررسی بسیار بطول خواهد انجامید، و مستلزم صرف وقت و تکاپوی بسیار است. نمونه‌هایی راکه آوردیم به این منظور بود که بتوانیم راز

۱- تفسیر المنار. ج ۱، ص ۴۳۱.
۲- تفسیر طبری. ص ۳۹۷. شگفت اینکه ابن جریر با عبارات طولانی استدلال می‌کند که آنچه آورده است صحیح است! خوانندهٔ گرامی می‌تواند خود مراجعه کند: ج ۱، ص ۳۹۸.

پشت پردهٔ این اشتباهات را مورد سؤال قرار دهیم.

بنظر می‌رسد، پایه و مایهٔ این اشتباهات آنست که علمای اسلامی پنداشته‌اند که ناگزیر هر آیه از قرآن باید سبب نزول جداگانه‌ای داشته باشد؛ حتّی اگر این سبب نزول مربوط به ماجراهای امتهای پیشین باشد که پیشدرآمدها و پیامدهای آن حوادث، بکلی در اعماق قرون و اعصار به خاک سپرده شده باشد، و طومار آنها برای همیشه پیچیده شده باشد. حتّی اندکی کوتاه نیامده‌اند و دست کم بگویند: اگر لزوماً برای هر آیه از قرآن باید سبب نزول جداگانه‌ای دست و پا کنیم، داستان نزول آیات قرآن را طوری بسازیم که به مسلمانان و مشرکان و یهود و نصارای معاصر پیغمبر اکرم مربوط بشود!

دست کم، نیامده‌اند بجای آنکه بگویند: سبب نزول آیهٔ مورد بحث حملهٔ بختنصر یا تیتوس به بیت‌المقدس بقصد تخریب بیت‌المقدس بوده است نگاه جستجوگرانه‌ای به آیات قبل از این آیه بیفکنند، و ملاحظه کنند که این آیه در چه سیاقی است و چه بافتی دارد؟[۱] تا بنگرند که روی سخن این آیات به همهٔ اهل کتاب (یهود و نصارا) و همهٔ کسانی است که به راه آنان بروند. بنابراین، ضرورتاً، روی سخن آیهٔ مورد بحث نیز همچنان با همهٔ آنان است، و این آیه هر حادثه‌ای را که توهین به مقدسات و هتک حرمت مساجد و معابد را در بر داشته باشد، محکوم میکند، خواه در زمان خود آنان روی بدهد و خواه در زمان پدران و نیاکان آنان روی داده باشد؛ خواه از خود آنان این عمل سر زده باشد، و خواه از دیگران؛ خواه، چنین حادثه‌ای عملاً روی داده باشد یا در آینده روی بدهد. نتیجتاً، مخاطب قرارگرفتن اهل کتاب در این آیه بهیچوجه مضامین آیه را منحصراً به اشخاص و مکان و زمان بخصوصی پیوند نمی‌دهد و آیه - بهرحال - مشتمل بر وعید و تهدید شدید نسبت به همهٔ کسانی است که در هر زمان و در هر مکان، هوای ویران کردن معابد و مساجد به سرشان بزند!

وقتی که مفسر، آیه را این چنین تأویل کند، دیگر چشم بسته در پرتگاه آنگونه

۱- خدا را شکر که مؤلّف دانشمند و محقّق ما بالاخره به اینجا رسیدند که آنچه راه فهم قرآن را هموار می‌کند «تدبّر» در قرآن و در نظر گرفتن سیاق آیات و ضوابط تفسیر قرآن به قرآن است نه توجّه به اسباب‌النزول! - م.

تأویلات و داستان سازی‌های آنچنانی برای سبب نزول آیات نمی‌افتد، و از این پندار غلط دست برمی‌دارد که هر آیهٔ قرآن ناگزیر باید سبب نزول جداگانه‌ای داشته باشد! و نظریه‌اش را به این ترتیب تعدیل می‌کند که بسیاری از سوره‌ها و آیات قرآن نیز بدون آنکه سبب بخصوصی داشته باشند، و زمینهٔ مشخصی برای نزولشان پدید آمده باشد، نازل شده‌اند. یا بعبارت دیگر، نزول آنها یک سبب کلی داشته است، که نمی‌تواند «سبب نزول» - به معنای واقعی کلمه - باشد. مانند داستان حضرت موسی که در جاهای مختلف قرآن با بیانهای گوناگون تکرار شده است. حق اینست که بگوییم این آیات بدون سبب نزول نازل شده‌اند. ولی اگر کسی نمی‌تواند نزول آیاتی از قرآن را بدون سبب نزول بپذیرد، می‌تواند بگوید: در بحران و گیرودار سختی‌ها و مصیبت‌هایی که از جانب قوم ستم‌پیشه و بی‌وفای پیغمبر به او می‌رسید؛ آیات قرآنی که بیانگر داستان موسی هستند، در زمان حیات قهرمان اصلی داستان - حضرت موسی - که نازل نشده‌اند؛ بنابراین، می‌توان گفت: «این آیات برای تسلّی بخشیدن به پیغمبر اسلام نازل شده‌اند» که در این صورت، سبب نزول با زمان نزول هماهنگی دارد. امّا، چگونه می‌توان گفت: این آیات دربارهٔ موسی و قومش نازل شده‌اند؟ در صورتی که این آیات قرنها و نسلها پس از آنکه پردهٔ صحنهٔ نمایش زندگانی آنان برای همیشه فرو افتاده است، نازل شده‌اند؟!

سؤال: این بیان - در رابطه با داستانهای قرآن - با داستان حضرت یوسف انطباق پیدا نمی‌کند. دربارهٔ شأن نزول داستان یوسف، روایاتی داریم که می‌گویند: صحابه گفتند: یا رسول‌الله! ای کاش برای ما قصه‌ای می‌گفتی! آنگاه خداوند آیات نخستین سورهٔ یوسف را نازل فرمود:

﴿الف. لام. را. تِلْکَ آیاتُ الْکِتابِ الْمُبِینِ * اِنّا اَنْزَلْناهُ قُرآناً عَرَبِیاً لَعَلَّکُمْ تَعْقِلُونَ * نَحْنُ نَقُصُّ عَلَیْکَ اَحْسَنَ الْقَصَصِ بِما اَوحَیْنا اِلَیْکَ هذَا الْقُرآنَ وَ اِنْ کُنْتَ مِنْ قَبْلِهِ لَمِنَ الْغافِلِینَ﴾[1].

۱- اسباب النزول واحدی، ص ۲۰۳. این حدیث از سعدبن ابی وقاص روایت شده است.

جواب:

اوّلاً، این سبب نزول، به همهٔ سوره مربوط می‌شود، نه فقط آیات نخستین آن.

ثانیاً، بازگشت اینگونه روایات به همان مطالبی است که ما گفتیم. صحابه همواره جستجوگرانه و مانند تشنگان گرمازده، مشتاق شنیدن قصه‌های قرآن بودند تا از آن داستانها پند و اندرز گیرند، و تردیدی نیست در اینکه همواره آمادهٔ گوش فرا دادن به داستانهای «احسن القصص» و بهترین وجه داستانسرایی که شیوهٔ ویژهٔ قرآن است (بما اوحینا الیک هذا القرآن) بوده‌اند[1].

ثالثاً، نمی‌خواهیم وجود موارد اندکی را که برای آیات داستانی قرآن و آیات مربوط به رستاخیز و صحنه‌های قیامت بعنوان سبب نزول ذکر شده است، انکار کنیم. یکی دیگر از این موارد، پرسش یهودیان از پیغمبر اکرم دربارهٔ **ذوالقرنین** است. **قتاده** می‌گوید: یهودیان از پیامبر اکرم دربارهٔ ذوالقرنین پرسیدند. خداوند متعال آیهٔ ۸۳، سورهٔ ۱۸ (کهف) را نازل فرمود:

﴿وَ يَسْئَلُونَكَ عَنْ ذِى الْقَرْنَيْنِ، قُلْ: سَأَتْلُوا عَلَيْكُمْ مِنْهُ ذِكْراً﴾[2].

به همین دلیل، در اعلام این نظریه که «یک دسته از آیات قرآنی ابتدائاً و بدون سبب نازل گردیده‌اند»، جانب احتیاط را گرفتیم و نگفتیم که این دسته از آیات قرآنی **همهٔ آیاتی را** که نمایانگر صحنه‌های قیامت‌اند، و مشتمل بر تابلوهای گویا از مناظر رستاخیزند، دربرمی‌گیرد. بلکه گفتیم: **بیشتر آیات قرآنی** که راجع به قیامت‌اند، از این دسته آیات قرآنی هستند که «سبب نزول» ندارند[3]. بنابراین، اشکالی ندارد که بعضی

۱- دلیل دیگر بر این مطلب آنست که سعد در ادامهٔ همین حدیث می‌گوید: آنگاه گفتند: یا رسول الله! ای کاش برای ما حدیث می‌گفتی. خداوند این آیه را نازل فرمود: ﴿اَللّٰهُ نَزَّلَ اَحْسَنَ الْحَدِيثِ كِتَاباً مُتَشَابِهاً مَثَانِيَ...﴾ [آیهٔ ۲۳، سورهٔ ۳۹ - زمر] سعد در ذیل حدیث می‌گوید: ﴿کلّ ذلک لِیؤمنوا بالقرآنِ﴾ (- همهٔ اینها برای آن بود که به قرآن ایمان بیاورند). ر.ک. اسباب النزول واحدی، ص ۲۰۳.

۲- مقایسه کنید با اسباب النزول واحدی، ص ۲۲۵.

۳- از این قبیل است روایتی که ابوالعالیه و ضحاک در شأن نزول آیهٔ ۲۸، سورهٔ ۵۶ (واقعه) نقل کرده‌اند که: مسلمانان یک بیشهٔ آباد و پر درختی را در طائف نظاره می‌کردند، انبوهی درختان سدر بسیار برایشان جالب توجه بود. گفتند: ای کاش ما نیز همانند این سرزمین را داشتیم؟ خداوند متعال این آیه را نازل فرمود: ﴿فی سدر مخضود﴾ (یعنی: در بهشت انبوه درختان سدر بی‌خار در انتظار شما است). اسباب‌النزول واحدی،

از آیات داستانی قرآن و بعضی از آیات مربوط به قیامت دارای سبب نزول باشند. در عین حال، ناگفته نماند که هیچکس از موضع تحقیق نمی‌تواند نپذیرد که حتی در این موارد استثنائی نیز در مقایسه با آیات مشتمل بر احکام شریعت و آداب و فضیلت و اخلاق اسلامی، چه در رابطه با فرد و چه در رابطه با جامعه، اینگونه آیات نیازشان به اسباب النزول بسیار کم است. وقتی قاری قرآن چشمش به متن یکی از آیات مربوط به احکام عبادات و معاملات و حلال و حرام و جنگ و جهاد و حقوق فردی و اجتماعی و پیمانهای بین‌المللی و از این قبیل آیات تشریعی قرآن می‌افتد، بلافاصله به داستان نزول آیه می‌اندیشد. دلیلش هم واضح است. اینگونه آیات تا زمانی که با سبب نزول تاریخی‌شان پیوند نیابند، و در چارچوب آن محیط و شرایط خاص روانی و اجتماعی که رازگشای نزول وحی قرآن و شریعت اسلام در آن زمین و زمان هستند، مورد مطالعه قرار نگیرند، چیزی از آنها فهمیده نمی‌شود.



گفتیم که مفسران، ناخودآگاه، اسباب نزول آیات قرآن را با موضوع آیات قرآنی درهم آمیخته‌اند و از آن روی که معتقد بوده‌اند که هر آیه آیهٔ قرآن باید سبب نزول جداگانه داشته باشد، حتّی آمده‌اند وقایع تاریخی را بعنوان سبب نزول آیات قرآنی که سالها و قرنها پس از وقوع آنها نازل شده‌اند، ذکر کرده‌اند. امّا این **تنها دشواری کار تحقیق در اسباب النزول** نیست، و تنها سنگی نیست که بر سر راه بدست آوردن داستانهای صحیح و واقعی نزول آیات قرآن وجود دارد. شخص محقق در زمینهٔ اسباب النزول، از گردنه‌های دیگری نیز باید بگذرد که از جمله مهمترین آنها اینست که عبارت روایات همیشه در بیان سبب نزول صراحت ندارند. بعضی روایات صریحاً داستان نزول یک یا چند آیه را بیان می‌کنند، ولی بعضی دیگر از روایات اسباب‌النزول بیانشان طور دیگری است که نمی‌توان فهمید که آیا می‌خواهند سبب نزول آیه یا آیاتی از قرآن را بیان کنند؟ یا منظور دیگری دارند؟ ضابطه‌ای که در اینجا وجود دارد آنست که:

ص ۳۰۱.

اگر راوی کلمهٔ «سبب» را - صریحاً - در روایت بکار ببرد، و مثلاً بگوید: «سبب نزول هذه الآیة کذا» یا آنکه بدنبال نقل و بیان حادثه‌ای یا سؤالی که از پیامبر اسلام شده است پیش از کلمه‌ای که دلالت بر نزول آیه می‌کند، «ف» بیاورد معلوم می‌شود که روایت در مقام بیان سبب نزول است. مثلاً، راوی می‌گوید: «حدث کذا» یا «سئل علیه‌السلام عن کذا فنزلت آیة کذا». در این دو نمونه، روایات صریحند در اینکه راوی می‌خواهد سبب واقعی نزول آیه را باز گوید. امّا، وقتی راوی می‌گوید: «نزلت الآیة فی‌کذا» یک معنایش اینست که «سبب نزول آیه عبارت بوده است از ....» ولی، معنای دیگرش نیز اینست که «این آیه دربارهٔ فلان حکم نازل گردیده است».

زرکشی در کتاب «برهان» می‌گوید: «اصولاً وقتی صحابه و تابعین گفته باشند: «نزلت هذه الآیة فی کذا» منظورشان اینست که این آیه بیان فلان حکم و فلان موضوع را دربردارد؛ نه اینکه آن حکم و موضوع، سبب نزول آیه باشد. گروهی از محدثان، اینگونه روایات را در حکم حدیث مرفوع مسند می‌دانند، و روایاتی مانند روایت ابن عمر را دربارهٔ شأن نزول آیهٔ ۲۲۳، سورهٔ ۲ (بقره) که خداوند می‌فرماید: ﴿نساءُکم حرثٌ لکم﴾ در ردیف احادیث مسند می‌آورند، ولی گروهی دیگر از محدثان از جمله امام احمد و مسلم این روایات را در حکم حدیث مرفوع مسند نمی‌دانند، بجهت آنکه در مقام استدلال و تأویل بیان شده‌اند و گوینده می‌خواسته است در مورد حکم یا موضوعی به آیهٔ قرآن استشهاد کند، نه آنکه واقعه‌ای را که شاهد و ناظر آن بوده است بازگو کند»[1]. بنابراین:

[۱] اگر دربارهٔ آیه‌ای از قرآن دو روایت داشته باشیم که اوّلی بگوید: «آیه دربارهٔ فلان مطلب یا فلان حادثه نازل شده است»، و روایت دوم بگوید: «آیه دربارهٔ مطلب دیگری یا حادثهٔ دیگری نازل شده است»؛ اگر متن آیه با هر دو مطلب سازگار باشد، هر دو را بعنوان «سبب نزول» می‌پذیریم و تناقضی هم بوجود نمی‌آید.

۱- این عبارت زرکشی در برهان است (ج ۱، ص ۳۱ و ۳۲) که سیوطی در اتقان (ج ۱، ص ۵۳) به اختصار آورده است.

[۲] اگر یکی از دو روایت با متن آیه سازگار باشد و دیگری نه، فقط آن روایتی را که با متن آیه هماهنگ است بعنوان سبب نزول می‌پذیریم و دوّمی را رها می‌کنیم.

[۳] اگر یکی از دو روایت با عبارات ﴿سببُ نزولِ هذه الآیةِ کذا﴾ یا ﴿فَنَزَلتِ الآیةُ﴾ که صراحت در «سبب نزول» دارند، آمده باشد، و عبارت روایت دیگر ﴿نزلت هذه الآیة فی کذا﴾ باشد که معلوم نیست قصد گویندهٔ آن بیان سبب نزول آیه هست یا نیست؟ فقط آن روایت صریح را می‌پذیریم.

بسیار می‌شود که برای یک یا چند آیه از قرآن که همزمان نازل شده‌اند، **چندین سبب نزول** در روایات می‌آید، و همهٔ این روایات در بیان سبب نزول صراحت دارند. در اینگونه موارد، علمای تفسیر، ـ چنانکه ذیلاً می‌آید ـ معیار دقیقی در دست دارند که می‌توانند یکی از این روایات را برگزینند، یا در صورت امکان به‌گونه‌ای قابل قبول که از هرگونه تناقضی بدور باشد، آنها را تلفیق کنند.

[۴] اگر در سبب نزول آیه‌ای از قرآن دو روایت داشته باشیم که هر دو صحیح باشند، و نتوانیم یکی از آندو را بر دیگری ترجیح بدهیم، بین آندو جمع می‌کنیم، و بنا را بر آن می‌گذاریم که آیه دو سبب نزول داشته است و بدنبال وقوع هر دو سبب نازل گردیده است. **بعنوان مثال**، در **صحیح بخاری و صحیح مسلم** از سهل بن سعد روایت شده است که عویمر بنزد عاصم بن عدی که رئیس قبیلهٔ بنی عجلان بود، رفت و گفت: دربارهٔ مردی که مرد بیگانه‌ای را در آغوش همسرش می‌بیند، چه می‌گویید؟ آیا او را بکشد تا شما هم او را بکشید؟ یاکار دیگری بکند؟ این مطلب را برای من از رسول خدا سؤال کن. عاصم بنزد پیغمبر اکرم شتافت و گفت: یا رسول الله! پیامبر بزرگوار اسلام او و دیگر اصحاب را سرزنش فرمود که پی در پی از این مسئله و آن مسئله سؤال نکند. عویمر گفت: بخدا سوگند! دست بر نمی‌دارم تا از رسول خدا در این باره جویا شوم! آنگاه بنزد آنحضرت شتافت و گفت: یا رسول الله! مردی همسرش را در آغوش مرد بیگانه‌ای می‌نگرد، آیا او را بکشد تا به جرم قتل نفس او را نیز بکشند؟ یاکار دیگری بکند؟ رسول خدا فرمود: خداوند دربارهٔ تو و همسرت آیاتی در قرآن نازل فرموده

است. آنگاه آنحضرت آندو را طبق آیات قرآن به «لعان» امر فرمود، و عویمر با همسرش ملاعنه کردند[۱].

و نیز، در **صحیح بخاری** از عکرمه از ابن عباس روایت شده است که **هلال بن امیّه**[۲]. در محضر پیامبر اکرم به همسرش نسبت زنا با شریک بن سحماء داد. پیغمبر اکرم فرمود: «یا دلیل می‌آوری و نسبتی راکه به همسرت دادی ثابت می‌کنی و یا اینکه تازیانه بر گرده‌ات فرود می‌آید!» گفت: یا رسول الله! این چه حرفی است؟! وقتی مرد بیگانه‌ای را در آغوش همسرمان می‌بینیم، او را رها کنیم و برویم اسناد و مدارک تهیه کنیم؟![۳] جبرئیل امین نازل شد و آیات ٦ تا ۹، سورهٔ ۲۴ (نور) را بر پیغمبر اسلام نازل فرمود که خداوند می‌فرماید: «مردانی که همسرشان را به روابط نامشروع با مردان بیگانه متهم می‌سازند، و بجزخودشان شاهد دیگری ندارند، شهادت خودشان بتنهایی جایگزین شهادت چهار نفر است. مشروط بر اینکه شوهر چهار مرتبه با این عبارت شهادت بدهد: «بخدا سوگند، من راستگویم!»[۴] و در مرتبهٔ پنجم بگوید: «لعنت خداوند بر من اگر دروغگو باشم!»[۵] زن نیز، در صورتیکه چهار مرتبه با این عبارت شهادت بدهد: «بخدا سوگند، شوهر من دروغگو است!»[٦] و در مرتبهٔ پنجم بگوید: «خشم خداوند بر من اگر شوهرم راستگو باشد!»[۷] از کیفر معاف خواهد گردید».

۱- صحیح بخاری، ج ٦، ص ۹۹.

۲- هلال بن امیّهٔ خزاعی. یکی از آن سه نفر است که در شهر ماندند، و از رفتن به جهاد خودداری کردند، و در نتیجه چنان عرصه بر آنان تنگ گردید که زمین با آنهمه وسعت برای آنان بصورت سیاهچال زندان درآمد (وضاقت علیهم الارض بمارحبت. آیهٔ ۲۵، سورهٔ ۹ - توبه) و بالاخره خداوند توبهٔ آنان را پذیرفت. مقایسه کنید با صحیح بخاری، ج ٦، ص ۱۰۰.

۳- و در روایت دیگری چنین آمده است که وی گفت: «سوگند به آن خداوندی که تو را بحق مبعوث گردانیده است، من راستگو هستم. و خداوند متعال آیاتی نازل خواهد فرمود که گردهٔ مرا از تازیانه معاف بدارد!» صحیح بخاری، ج ٦، ص ۱۰۱.

۴- ﴿وَالَّذِينَ يَرْمُونَ أَزْوَاجَهُمْ وَلَمْ يَكُنْ لَهُمْ شُهَدَاءُ إِلَّا أَنْفُسُهُمْ فَشَهَادَةُ أَحَدِهِمْ أَرْبَعُ شَهَادَاتٍ بِاللَّهِ إِنَّهُ لَمِنَ الصَّادِقِينَ﴾ [آیهٔ ٦].

۵- ﴿وَالْخَامِسَةُ أَنَّ لَعْنَتَ اللَّهِ عَلَيْهِ إِنْ كَانَ مِنَ الْكَاذِبِينَ﴾ [آیهٔ ۷]

٦- ﴿وَيَدْرَؤُا عَنْهَا الْعَذَابَ أَنْ تَشْهَدَ أَرْبَعَ شَهَادَاتٍ بِاللَّهِ إِنَّهُ لَمِنَ الْكَاذِبِينَ﴾ [آیهٔ ۸].

۷- ﴿وَالْخَامِسَةَ أَنَّ غَضَبَ اللَّهِ عَلَيْهَا إِنْ كَانَ مِنَ الصَّادِقِينَ﴾ [آیهٔ ۹]. تفصیل قصه را می‌توانید در تفسیر ابن کثیر، ج ۳، ص ۲٦۵ ببینید. و نیز، مقایسه کنید با اتقان، ج ۱، ص ۵٦.

جمع بین این دو روایت از آنجا که زمان وقوع این دو حادثه بهم نزدیک است، بسادگی امکان‌پذیر است و می‌توان گفت که یکی از این دو صحابی پیغمبر اکرم نخست به سؤال در رابطه با این مسئله مبادرت کرده است و پیش از آنکه آنحضرت پاسخ او را بدهد، صحابی دیگری نیز همین سؤال راکرده است، و آیات «لعان» در پاسخ هر دو سؤال نازل گردیده‌اند. حتّی می‌توان گفت: ـ چنانکه حافظ خطیب نیز گفته است ـ که «هر دو سؤال همزمان مطرح شده باشد. و در اینگونه موارد، قاعدتاً، باید بنا را بر آن بگذاریم که آیه بیش از یک سبب نزول داشته است. و درست هم همین است. چه اشکالی دارد که یک آیه چند سبب نزول داشته باشند؟ ابن حجر نیز نظیر این تعبیر را دارد[1].

[۵] اگر هر دو روایت صحیح باشند و نتوانیم یکی از آندو را بر دیگری ترجیح بدهیم، و جمع بین آندو نیز از جهت فاصلهٔ زمانی طولانی امکان نداشته باشد، بنا را بر آن می‌گذاریم که آیه بیش از یکبار نازل شده است. بعنوان مثال:

در شأن نزول آیات پایانی سورهٔ ۱۶ (نحل) ـ آیات ۱۲۶ تا ۱۲۸ ـ بیهقی و بزار از ابوهریره روایت کرده‌اند که پیامبر اکرم زمانی که حمزه بشهادت رسید، بر سربالین او ایستاد و چون نگریست که او را مُثله کرده‌اند (یعنی: یکایک اعضای بدن او را قطع کرده‌اند)، فرمود: «بجای تو هفتاد نفر از آنان را مُثله خواهم کرد!» جبرئیل در همانحال که آنحضرت بر سر بالین عمویش ایستاده بود نازل شد و سه آیهٔ آخر سورهٔ نحل را آورد که خداوند می‌فرماید:

﴿وَ إِنْ عاقَبْتُمْ فَعاقِبُوا بِمِثْلِ ما عُوقِبْتُمْ بِهِ وَلَئِنْ صَبَرْتُمْ لَهُوَ خَيْرٌ لِلصَّابِرِينَ * وَاصْبِرْ وَ ماصَبْرُكَ إِلاَّ بِاللَّهِ وَ لاتَحْزَنْ عَلَيْهِمْ وَلاتَكُ فِي ضَيْقٍ مِمّا يَمْكُرُونَ * إِنَّ اللَّهَ مَعَ الَّذِينَ اتَّقَوا وَالَّذِينَ هُمْ مُحْسِنُونَ﴾.

(ـ و اگر خواستید انتقام بگیرید انتقامجویی را به همان اندازه که بر شما ستم رفته است محدود گردانید، و البته اگر صبر پیش گیرید، صبر از برای صابران از هر چیز بهتر

۱- اتقان. ج ۱، ص ۵۶.

است. و صبر پیش‌گیر و بدانکه جز به یاری خداوند صبر نتوانی کرد. و برای این مردم اندوهناک مشو و از نیرنگهایی که می‌زنند دلتنگ مباش، که خداوند همواره با کسانی است که تقوا و احسان را هیچگاه از یاد نبرند).

و نیز، در شأن نزول همین آیات، ترمذی و حاکم از ابی بن کعب روایت کرده‌اند که گفت: در جنگ احد از انصار ٦۴ نفر و از مهاجرین ٦ نفر شهید شدند که یکی از شهدای مهاجرین بود که او را مُثله نیز کرده بودند. انصار گفتند: اگر روزی دستمان به این مشرکان برسد، انتقام این شهیدان را چندین برابر خواهیم گرفت، ولی در روز فتح مکه خداوند این آیات را نازل فرمود:

﴿وَاِنْ عاقَبْتُم فَعاقِبُوا بِمِثْلِ ماعُوقِبْتُمْ بِهِ ...﴾[۱].

در اینجا، دیگر نمی‌توانیم بین این دو روایت جمع کنیم. زیرا، این دو حادثه با یکدیگر فاصلهٔ زمانی بسیار دارند. روایت اوّل مربوط به **جنگ احد** است، و روایت دوم مربوط به **فتح مکه**، و فاصلهٔ زمانی این دو حادثه در حدود پنج سال است ناگزیر، باید بگوییم: **آیه دو بار نازل شده است. یکبار در جنگ احد و بار دیگر بهنگام فتح مکه.**

مثال دیگر: در **صحیح بخاری** از مسیّب روایت شده است - ولی عبارات از خود بخاری است - : «هنگامی که مرگ **ابوطالب** فرا رسید، در حال احتضار، پیغمبر اکرم بر بالین او آمد. ابوجهل و عبدالله بن ابی امیه نیز در کنار بستر او بودند. پیغمبر اکرم به او فرمود: عموجان! بگو ﴿لااله‌الاالله﴾ تا من نزد خداوند از تو حمایت کنم! ابوجهل و عبدالله بن ابی امیه گفتند: ای ابوطالب! در این دم آخر می‌خواهی از کیش پدرت **عبدالمطّلب** دست برداری؟! حضرت رسول اکرم فرمود: «مادامیکه خداوند مرا از استغفار برای تو نهی نفرماید، برای تو استغفار خواهم کرد!». بلافاصله، آیهٔ ۱۱۳، سورهٔ ۹ (توبه) نازل شد که خداوند می‌فرماید:

﴿ما کانَ لِلنَّبِيِّ وَالَّذینَ آمَنُوا اَنْ یَسْتَغْفِرُوا لِلْمُشْرِکینَ وَلَوْ کانُوا اُولِي قُرْبيٰ مِنْ بَعْدِ ما

۱- اتقان، ج ۱، ص ۵۷.

تَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُمْ أَصْحابُ الْجَحيمِ﴾.

(- پیامبر و مسلمانان را نرسد که برای مشرکان استغفار کنند، گرچه از خویشاوندانشان باشند، پس از آنکه برایشان معلوم شده است که آنان دوزخی هستند!) تا آخر آیهٔ ۱۱۷ که می‌فرمایدَ: ﴿انه بهم رؤوف رحیم﴾[۱].

این روایت را **بهیچوجه** نمی‌توان با روایات تاریخی دیگر که با قرائن قطعی همراه هستند و وفات **ابوطالب** را در مکه گزارش می‌کنند، جمع کرد. زیرا، این آیات از سورهٔ توبه به اتفاق جمیع مفسرین در اواخر، عمر حضرت رسول اکرم در مدینه نازل شده‌اند[۲]. امّا، در عین حال، اشکالی ندارد که بگویم: **این آیات دوبار نازل شده‌اند.** زرکشی می‌گوید: «گاهی یک یا چند آیه دو بار نازل می‌شود تا اهمیت مطلب معلوم گردد، و بهنگام پدیدار شدن مجدّد سبب نزول آن نوعی **یادآوری** باشد که مبادا بیان قرآنی در آن رابطه فراموش بشود. چنانکه دربارهٔ سورهٔ **فاتحة الکتاب** گفته‌اند که این سوره دوبار نازل شده است: یکبار در مکه و یکبار در مدینه»[۳].

[۶] اگر هر دو روایت صحیح باشند، ولی بتوانیم یکی از آندو را بر دیگری ترجیح بدهیم؛ مانند آنکه راوی یکی از آندو روایت شخصاً وقوع حادثه را دیده باشد، و دیگری فقط شنیده باشد؛ در اینگونه موارد، تردیدی نیست در اینکه باید آن روایت صحیح‌تر یا آن روایتی راکه بنحوی بر روایت دیگر رجحان دارد. بعنوان «سبب نزول» بپذیریم:

بعنوان مثال: در شأن نزول آیهٔ ۸۵، سورهٔ ۱۷ (بنی‌اسرائیل)، در صحیح بخاری از ابن مسعود روایت شده است که گفت: همراه پیامبر اکرم در مدینه راه می‌رفتیم و پیغمبر اکرم چوب خرمایی را مانند عصا بدست گرفته بود. در این اثنا، بر عده‌ای از یهودیان گذشتیم. یکی از آن یهودیان گفت: خوبست برویم از این مرد سؤالی بکنیم! نزد

۱- ر.ک. صحیح بخاری. کتاب التفسیر. ج ۱، ص ۶۹.

۲- برهان. ج ۱، ص ۳۱.

۳- برهان. ج ۱، ص ۲۹. «فصلٌ، فیما نزلَ مُکرَّراً». در این فصل آمده است که سورهٔ اخلاص نیز دوباره نازل شده است. یکبار در مکّه در پاسخ مشرکان مکه، و بار دیگر در مدینه در پاسخ اهل کتاب.

آنحضرت آمدند و گفتند: دربارهٔ روح برای ما صحبت کن! حضرت رسول اکرم ساعتی در جای خود ایستاد و سر بر آسمان داشت. من فهمیدم که دارد وحی به او می‌رسد. تا وقتی که نزول وحی به پایان رسید، آنگاه فرمود: «... قل: الروح من امر ربی. و ما اوتیتم من العلم الا قلیلا»[۱].

و نیز در شأن نزول همین آیه، ترمذی روایتی را از ابن عباس نقل کرده است و آنرا صحیح دانسته است که ابن عباس گفت: کفار قریش به یهودیان گفتند: سؤالی برای ما طرح کنید که ما از این مرد بپرسیم و او را بیازماییم! یهودیان گفتند: دربارهٔ «روح» از او سؤال کنید. قریشیان نزد آنحضرت آمدند و دربارهٔ «روح» سؤال کردند. خداوند در پاسخ آنان این آیه را نازل فرمود:

﴿یَسْئَلُونَکَ عَنِ الرّوحِ. قُلِ الرُّوحُ مِنْ اَمْرِ رَبّی. وَ ما اُوتیتُم مِنَ الْعِلْمِ اِلاّ قَلیلاً﴾[۲].

این دو روایت هر دو «صحیح» هستند، یکی در صحیح بخاری آمده است و دیگری را ترمذی نقل کرده است و آنرا «صحیح» دانسته است. چیزی که هست، صحیح بخاری را همهٔ علمای اسلامی بر صحیح ترمذی مقدم می‌دارند. بنابراین، روایت اوّلی بر روایت دوّمی رجحان دارد. از این گذشته، در این روایت اوّلی، ابن مسعود شخصاً شاهد عینی وقوع سبب نزول بوده است، و «شنیدن کی بود مانند دیدن؟!» و از این جهت نیز روایت اوّلی بر روایت دوّمی ترجیح دارد. و اصولاً، در ترجیح روایات بر یکدیگر، باید مشاهدهٔ مستقیم راوی را بر هر چیز دیگری مقدم دانست[۳].

[۷] وقتی قرار شد که در مواردی که دو روایت صحیح در سبب نزول آیه‌ای داشته باشیم، روایت صحیح‌تر یا روایتی را که بر دیگری بنحوی رجحان دارد، بعنوان «سبب

۱- این عبارت سیوطی در اتقان (ج ۱، ص ۵۵) است که از صحیح بخاری نقل می‌کند. در صحیح بخاری روایت دیگری نیز در این باب آمده است که اندکی با این روایت اختلاف عبارت دارد (کتاب التفسیر. ج ۶، ص ۸۷). ابن کثیر در تفسیرش (ج ۱، ص ۶۰) به این حدیث اشاره می‌کند، و حدیث را بروایت احمد مسنداً از عبدالله بن مسعود نقل می‌کند.

۲- اتقان. ج ۱، ص ۵۵.

۳- در این باره، سیوطی می‌گوید: «دلیل این ترجیح آنست که (اوّلا) روایت بخاری صحیحتر از روایت هر کس دیگری است، و (ثانیاً) ابن مسعود شخصاً شاهد عینی داستان بوده است» (اتقان. ج ۱، ص ۵۵).

نزول» برگزینیم؛ طبعاً، مواردی که در سبب نزول آیه‌ای یک روایت صحیح داشته باشیم و یک روایت غیرصحیح (یعنی روایتی که شرایط حدیث صحیح را نداشته باشد)، منحصراً باید روایت صحیح را بپذیریم.

بعنوان مثال: در شأن نزول سورهٔ ضُحیٰ (سورهٔ نودوسوم قرآن) در صحیح بخاری و صحیح مسلم و دیگر مجامیع حدیثی از جندب روایت شده است که پیامبر اکرم بیمار شد و یک شب یا دو شب نتوانست به شب زنده‌داری بپردازد. زنی نزد آنحضرت آمد و گفت: یا محمد! اطمینان دارم که شیطان تو تنهایت گذاشته است؟! خداوند این آیات سورهٔ ضحی را نازل فرمود:

﴿وَالضُّحیٰ * وَاللَّیْلِ إِذٰا سَجیٰ * مٰاوَدَّعَکَ رَبُّکَ وَ مٰا قَلیٰ﴾.

(- سوگند به آفتاب نیمروز. و سوگند به شب آن هنگام که تاریکی آن بر همه جا سایه افکند. پروردگار تو با تو بدرود نگفته است و از تو هیچ گلایه و شکوه‌ای ندارد!)[۱].

و نیز، در شأن نزول همین سوره، طبرانی و ابن ابی شیبه از حفص بن میسره از مادرش، و او نیز از مادرش که خادمهٔ رسول خدا بوده است، روایت کرده است که «سگ توله‌ای به خانهٔ پیغمبر اکرم راه یافته و زیر تختخواب آن حضرت رفته و همانجا مرده بود. بعد از این حادثه چهار روز نزول وحی بر پیغمبر اکرم قطع گردید. فرمود: خوله! در خانهٔ رسول خدا چه اتفاقی افتاده است؟ جبرئیل دیگر نزد من نمی‌آید؟! با خود گفتم: خوبست خانه را آب و جارویی بکشم. وقتی جاروب را زیر تختخواب فرو بردم، آن لاشهٔ توله‌سگ با جاروب بیرون آمد. در همان اثنا، پیامبر اکرم وارد شد و ریشش می‌جنبید. هر وقت بر او وحی می‌رسید همین حالت به او دست می‌داد، و لرزه بر اندام شریفش می‌افتاد. آنگاه خداوند آیات ۱ تا ۵، سورهٔ ۹۳ (ضُحیٰ) را بر آنحضرت نازل فرمود.

آثار جعلی بودن در روایت دوّم کاملاً مشهود است. کلمه به کلمهٔ عباراتش و جزء به جزء مفاهیمش دور از ذهن و باور نکردنی است. امّا، روایت اوّلی صحیح است. دیگر

۱- صحیح بخاری، ج ۶، ص ۱۸۲.

در اینجا، روا نیست تردیدی به دل راه بدهیم، و سؤال کنیم که کدامیک را باید پذیرفت و کدامیک را باید رها کرد؟ چه جای مقایسهٔ باطل با صحیح؟! ابن حجر می‌گوید: «این داستان تأخیر نزول جبرئیل بجهت وجود لاشهٔ آن سگ توله در خانهٔ پیغمبر، شهرت فراوان دارد، امّا اینکه این داستان سبب نزول آیه‌ای از قرآن باشد باور نکردنی است. از این گذشته، در سلسلهٔ سند آن بعضی راویان ناشناخته وجود دارند. بنابراین منحصراً باید روایت صحیح را پذیرفت[1].

مشکل دیگری که در تحقیق راجع به «اسباب النزول» وجود دارد، اینست که گاهی یک حادثه سبب چند مرتبه نزول وحی قرآنی است، که علمای اسلامی از آن با عنوان «تعدّد نازل و سبب واحد» تعبیر می‌کنند.

بعنوان مثال: ابن جریر طبری و طبرانی و ابن مردویه از ابن عباس نقل کرده‌اند که گفت: رسول خدا با اصحاب زیر درختی نشسته بود. فرمود: هم‌اکنون آدمی بنزد شما می‌آید که با دو چشم شیطانی به شما می‌نگرد! وقتی که او می‌آید با او سخن نگویید! طولی نکشید که مردی با چشمان آبی بنزد ما آمد. رسول خدا او را بنزد خویش فراخواند و به او فرمود: برای چه تو و یارانت مرا دشنام می‌دهید؟! آن مرد رفت و یارانش را آورد، و همگی سوگند یاد کردند که آنحضرت را دشنام نداده‌اند، و پیغمبر اکرم از آنان درگذشت. خداوند، آیهٔ ۷۴، سورهٔ ۹ (توبه) را نازل فرمود:

﴿يَحْلِفُونَ بِاللَّهِ ماقالُوا، وَلَقَدْ قالُوا كَلِمَةَ الْكُفْرِ وَ كَفَرُوا بَعْدَ اِسْلامِهِمْ وَ هَمُّوا بِمالَمْ يَنالُوا! وَ ما نَقَمُوا اِلاَّ اَنْ اَغْناهُمُ اللَّهُ وَ رَسُولُهُ مِنْ فَضْلِهِ. فَاِنْ يَتُوبُوا يَكُ خَيْراً لَهُمْ. وَ اِنْ يَتَوَلَّوا يُعَذِّبْهُمُ اللَّهُ عَذاباً اَليماً فِي الدُّنيا وَ الْآخِرَةِ، وَ مالَهُمْ فِي الْاَرْضِ مِنْ وَلِيٍّ وَلانَصيرٍ﴾.

(ـ سوگند به خداوند یاد می‌کنند که ـ چنین سخنانی ـ نگفته‌اند، در حالیکه سخنان کفرآمیز بر زبان رانده‌اند، و پس از مسلمان شدن دوباره کافر گردیده‌اند، و در پی انجام کاری برآمده‌اند که نتوانسته‌اند به مقصود خویش نایل آیند! و این کینه را از خدا و رسول به دل نگرفته‌اند جز بخاطر آنکه خدا و رسول آنان را در پرتو فضل الهی بی‌نیاز

۱- اتقان، ج ۱، ص ۴۵.

گردانیده‌اند. حال، اگر توبه کنند برای خودشان بهتر است، واگر به خدا و رسول پشت کنند خداوند در دنیا و آخرت آنان را به شکنجه‌ای سخت دردناک عذاب خواهد فرمود، و در سراسر جهان هیچ یار و مددکاری نخواهند داشت!).

حاکم نیشابوری این حدیث را بهمین ترتیب نقل کرده است، ولی ذیل حدیث بروایت وی چنین است: خداوند آیات ۱۸ و ۱۹، سورهٔ ۵۸ (مجادله) را نازل فرمود:

﴿یَومَ یَبْعَثُهُمُ اللّهُ جَمیعاً فَیَحْلِفُونَ لَهُ کَما یَحْلِفُونَ لَکُمْ، وَ یَحْسَبُونَ اَنَّهُمْ عَلیٰ شَیءٍ. اَلاٰ اِنَّهُم هُمُ الْکاذِبُون * اِسْتَحْوَذَ عَلَیْهِمُ الشَّیطانُ فَاَنساهُمْ ذِکْرَاللّهِ. اُولئِکَ حِزْبُ الشَّیْطانِ. اَلا اِنَّ حِزْبَ الشَّیْطانِ هُمُ الْخاسِرُون.﴾

(ـ روزی که خداوند همگی آنان را برانگیزاند و آنگاه در برابر او سوگند یاد کنند همچنانکه در برابر شما سوگند یاد می‌کنند، و چنان پندارند که مقام و منزلتی برای خویش دست و پا می‌کنند! همه بدانند که اینان همان دروغگویانند! شیطان، دربست، وجود آنان را در اختیار خویش گرفته است و یاد خدا را از یاد آنان برده است. هم ایناننند حزب شیطان. همه بدانند که حزب شیطان بدون تردید نصیبش شکست و زیان خواهد بود!)[1].

بنابه مفاد این دو روایت، داستانی که در هر دو روایت آمده است، سبب دو مرتبه نزول وحی قرآنی بوده است. مثال مواردی نیز که یک داستان سبب نزول بیش از دو فقره وحی قرآنی بر پیغمبر اکرم باشد، ذیلاً می‌آید:

حاکم و ترمذی از ام سلمه روایت کرده‌اند که گفت: یا رسول الله! نمی‌شنوم که خداوند در رابطه با هجرت یادی از زنان مهاجر کرده باشد؟ خداوند آیهٔ ۱۹۵، سورهٔ ۳ (آل‌عمران) را نازل فرمود:

﴿فَاسْتَجابَ لَهُمْ رَبُّهُم اَنّیٖ لااُضیعُ عَمَلَ عامِلٍ مِنْکُم مِنْ ذَکَرٍ اَواُنْثیٰ بَعْضُکُم مِن بَعْضٍ. فَالَّذینَ هاجَرُوا وَ اُخْرِجُوا مِنْ دِیارِهِمْ و اُوذوا فی سبیلی و قاتَلوا و قتِلوا لاکفرنَّ عنهم سیئاتِهِم وَ لَاُدْخِلَنَّهُمْ جَنّاتٍ تَجْرِی مِنْ تَحْتِهَا الْاَنْهارُ. ثَواباً مِن عِنْدِاللّهِ. وَاللّهُ عِنْدَهُ حُسْنُ

۱- اتقان. ج ۱، ص ۵۸.

الثّوابِ﴾.

(- پس آنگاه پروردگارشان پاسخشان را این چنین فرمود که من هیچگاه عمل هیچیک از شما را تباه نمی‌گردانم؛ چه مرد باشد و چه زن. در نظر من شما با هم تفاوتی ندارید...).

و نیز، حاکم از ام سلمه روایت کرده است که گفت: گفتم: یا رسول الله! همواره از مردان سخن می‌گویی و زنان را بحساب نمی‌آوری؟! آنگاه خداوند این آیات را نازل فرمود:

- ﴿وَ لاتَتَمَنَّوا ما فَضَّلَ اللّهُ بِهِ بَعْضَكُم عَلىٰ بَعْضٍ، لِلّرِجالِ نَصيبٌ مِمّا اكْتَسَبُوا وَ لِلنِّساءِ نَصيبٌ مِمّا اكْتَسَبْنَ ...﴾. [آیهٔ ۳۲، سورهٔ ۴ (نساء)]

- ﴿إِنَّ الْمُسْلمينَ وَالْمُسْلِماتِ؛ وَالْمُؤمِنينَ وَ الْمُؤمِناتِ؛ وَالْقانِتينَ وَ الْقانِتاتِ؛ وَ الْصادقين وَ الصّادِقاتِ؛ وَالصّابِرِينَ وَالصّابِراتِ؛ وَالْخاشِعين وَالْخاشِعاتِ؛ وَالْمُتَصَدِّقينَ وَالْمُتَصَدِّقاتِ؛ وَالصّائِمِينَ وَالصّائِماتِ؛ وَالْحافِظين فُرُوجَهُمْ وَالْحافِظاتِ؛ وَالذّاكِرِينَ اللّهَ كَثيراً وَالذّاكِراتِ، اَعَدَّاللّهُ لَهُمْ مَغْفِرَةً وَاَجْراً عَظيماً﴾. [آیهٔ ۳۵، سورهٔ ۳۳ (احزاب)]

- ﴿فَاسْتَجابَ لَهُمْ رَبُّهُمْ اَنّي لا اُضيعُ عَمَلَ عامِلٍ مِنكُمْ مِن ذَكَرٍ اَوانْثي ...﴾ [آیهٔ ۱۹۵، سورهٔ ۳ (آل عمران)][۱].



این بود نمونه‌هایی از معیارهای مفسران و محققان در مقایسه و گزینش روایات مربوط به اسباب‌النزول. این معیارها چنانکه دیدیم، از دقت و ظرافت و کارآیی و نقّادی زایدالوصفی برخوردارند، و از ذوق لطیف و تسلط علمی و فنی واضعانشان خبر می‌دهند. محققان علوم قرآنی و پیشوایان علم تفسیر بواسطهٔ این معیارها توانسته‌اند انگشت روی کلیدهای گنجینهٔ ارزشمند اسباب‌النزول بگذارند، و با گزافه‌بافان و اغراق‌گویان همصدا نشوند، و مانند محققان نوپای و گردآوری کنندگان بی دست و پای، در گرداب اراجیف و خیال‌پردازی‌های مورخان نیفتند. راز این موفقیت در آنست

۱- اتقان. ج ۱، ص ۵۷ و ۵۸.

که این علمای بزرگ، همانگونه که برای تحقیق مستقیم در مفاهیم قرآن و تفسیر قرآن به قرآن رتبه‌ای بالاتر و والاتر از علم تفسیر و قواعد لغت و علوم بلاغت قائل شده‌اند، مفهوم یابی‌مستقیم و روشنگر و هدایتبخش و زندگی‌ساز از آیات قرآن را بسی والاتر و ارزشمندتر از روایات تاریخی دانسته‌اند!

در پرتو این مطالعات و تحقیقات و نقّادی‌های دقیق و ارزنده، این محققان با چشم خود دیده‌اند که نزول آیات قرآن در رابطه با اسباب نزول آنها که دارای چهارچوب زمانی و مکانی محدودی هستند، بهیچوجه با قرار گرفتن آیات قرآن در جایگاههایی متناسب با سیاق و روند و بافت آیات قبلی و بعدی، برخورد و منافاتی ندارد. آیات قرآن بخش به بخش در رابطه با حوادث و وقایع دوران رسالت پیامبر اسلام نازل می‌شد، و حضرت رسول اکرم به کاتبان وحی دستور می‌فرمود تا هر آیه یا چند آیه را در کنار آیات متناسب با آنها و در جایگاههایی که از علم خداوند فراگرفته بود که جایگاه اصلی آن آیات هستند، قرار دهند. با این ترتیب، هم وحی قرآنی متناسب با رویدادها و نیازها تنزیل می‌شد و زندگی تازه مسلمانان در جامعهٔ نوپای اسلامی در پرتو وحی جا می‌افتاد و استقرار پیدا می‌کرد، و هم نظم اعجازآمیز قرآن و هماهنگی سیاق آیات و سوره‌های قرآن کاملاً رعایت می‌گردید[1].

مفسران، با جمع بین سبب نزول تاریخی و سیاق ادبی آیات قرآنی به تحقیقات ارزنده‌ای دست یافته‌اند که زبان قلم از بیان ظرافت نقد و دقت فنی آنان ناتوان است. این مفسران محقق، از آنجا که درک شرایط زمانی و مکانی و سبب نزول قرآنی را شرط لازم فهم صحیح قرآنی قرار داده‌اند، از یکسو، حقایق تاریخی را بدست فراموشی نسپرده‌اند، و در فهم آیات قرآنی بکار گرفته‌اند، و از سوی دیگر، از هماهنگی فنی و ادبی آیات قرآن و سیاق معجزه‌آسای آن نیز غفلت نکرده‌اند، و مفاهیم جانبخش و روشنگری را که از ارتباط آیات قرآن با یکدیگر بدست می‌آید از دست نداده‌اند. زرکشی می‌گوید: «زمان در سبب نزول آیات قرآن شرط است، ولی در مناسبت آیات

۱- برهان، ج ۱، ص ۲۵ و ۲۶.

شرط نیست. زیرا، در ترتیب و نظم سیاق آیات قرآن منظور این بوده است که هر آیه در جایگاه مناسبی قرار گیرد. از این سخن زرکشی برمی‌آید که وی می‌خواسته است همین مطالبی راکه ما توضیح دادیم، خاطرنشان سازد[1].

چه بسیارند آیات قرآنی که بر حسب حکمت الهی و ترتیب معجز نشان قرآنی در «سطور» قرآن، و بر حسب زمان‌بندی تاریخی در «صدور» مسلمانان و حافظان قرآن در صدر اسلام جای گرفته‌اند:

آیهٔ ۵۱، سورهٔ ۴ (نساء) که خداوند می‌فرماید: ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ أُوتُوا نَصِيباً مِنَ الْكِتَابِ يُؤْمِنُونَ بِالْجِبْتِ وَ الطَّاغُوتِ، وَ يَقُولُونَ لِلَّذِينَ كَفَرُوا: هٰؤُلاءِ أَهْدَىٰ مِنَ الَّذِينَ آمَنُوا سَبِيلاً﴾ دربارهٔ مردی از اهل کتاب (یهودیان) بنام کعب بن اشرف نازل شده است که به مکه رفت و کشتگان جنگ بدر را مشاهده کرد، و کفار مکه را به خونخواهی از کشته شدگان بدر و نبرد با پیامبر اسلام تشویق کرد. کفار قریش از او پرسیدند: کدامیک راه یافته‌تریم؟ ما یا پیروان محمّد؟ کعب بن اشرف از روی چاپلوسی جانب آنان راگرفت و گفت: البتّه شما از مسلمانان راه یافته‌ترید![2]

سیاق آیات سورهٔ نساء در رابطه با این شخص از اهل کتاب و دیگر یهودیان و مسیحیانی که با او همسخن و هم‌عقیده بوده‌اند، همچنان ادامه پیدا می‌کند، تا به آیهٔ ۵۸ می‌رسد. از این آیه، سیاق سوره برش دیگری می‌خورد، و سخن از فرمان خدا در رابطه با ادای امانت و بازگردانیدن آن به صاحبانش و کسانی که صلاحیت آن را دارند به میان می‌آید:

۱- ولی، اگر بپرسیم: اوّلاً، توجه به سیاق آیات، و در نظر گرفتن شأن نزول آیات کدامیک سودمندتر است؟ ثانیاً، کدامیک را پیغمبر اکرم اصرار داشته است که صحابه فراگیرند؟ و از کدامیک عملاً منع می‌فرموده است و اظهار علاقه و تأکیدی درباره‌اش نفرموده است؟ ثالثاً، آیا تاکنون موردی پیش آمده است که محقق و مفسری، آنطور که باید و شاید، در فهم آیه‌ای سیاق قرآنی را بکار گرفته باشد، و آیه را در فضای تمام سوره‌ای که در آن قرار دارد، فهمیده باشد، یا آیات مفسر آن را نیز از جاهای دیگر قرآن گرد آورده باشد، و در خود مفاهیم آیات به آن اندازه از مناسبات نزول آیات که در جهت فهم بهتر آیه مؤثر است، دست نیافته باشد؟ پاسخگویی محققانه به این سؤالات، ما را به این جمع‌بندی می‌رساند که بهتر است این روایات را دست‌کم پیش از آنکه در پرتو فهم صحیح قرآنی، نقّادی و پاکسازی نکرده‌ایم، نپذیریم - م.

۲- مقایسه کنید با تفسیر طبری. ج ۵، ص ۸۵.

﴿إِنَّ اللّٰهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلىٰ أَهْلِهَا ...﴾

این آیه - بنابه گفتهٔ مفسران - دربارهٔ عثمان بن طلحة بن ابی طلحهٔ عبدری پرده‌دار کعبه نازل شده است که چون روز فتح مکه کلید خانهٔ کعبه را رسول خدا از او گرفت، این آیه نازل شد و پیغمبر اسلام کلید را به او بازگردانید[۱].

در اینجا، این سؤال پیش می‌آید که با وجود آنکه آیهٔ اخیر بهنگام فتح مکه نازل شده است و آیهٔ قبلی در رابطه با سفر کعب بن اشرف به مکه پس از جنگ بدر، و شش سال بین نزول این دو آیه فاصله بوده است. چرا در کنار هم قرار داده شده‌اند؟ و چرا این دو حادثه که آنهمه فاصلهٔ زمانی با یکدیگر دارند، بدنبال یکدیگر گزارش شده‌اند؟!

دانشمندان محقق و صاحبنظر، پیوند مشترک بین این دو برش (مقطع) سیاق آیات را در این سوره بدرستی دریافته‌اند، و در فهم این رابطه به آنجا رسیده‌اند که توانسته‌اند از مجموع این دو سیاق یک موضوع همگیر و مستحکم را استخراج کنند، بطوریکه این دو سیاق مکمل یکدیگر باشند.

یکی از بیانات مفسران در این زمینه اینست که می‌گویند: از اینکه این دو سیاق به دنبال هم آمده‌اند، برمی‌آید که کسانی که در نزد مشرکان چاپلوسانه از آنان جانبداری می‌کنند و به آنان می‌گویند: «شما از مسلمانان راه یافته‌ترید!» خودشان اهل کتاب هستند و در کتاب آسمانی خودشان پیشگویی خداوند را در رابطه با چگونگی بعثت پیغمبر اکرم و ویژگی‌ها و خصوصیات آنحضرت در اختیار دارند، و خداوند از آنان پیمان گرفته است که رازهایی راکه بعنوان امانت به آنان سپرده شده است از مردم نپوشانند، و برای مردم فاش سازند. امّا، این مردمان اهل کتاب(!) به این امانت خیانت کرده‌اند و آنچنان که وظیفهٔ امانتداری ایجاب می‌کند، عمل نکرده‌اند. بنابراین، از آنجاکه کار این گروه از اهل کتاب نوعی خیانت در امانت بوده است، بسیار متناسب بوده است که هم به اهل کتاب و هم به دیگر مردم این توجه داده شود که در رابطه با هر مسئولیتی که از هر

۱- تفسیر ابن کثیر، ج ۱، ص ۵۱۵. و نیز، مقایسه کنید با تفسیر طبری، ج ۵، ص ۹۱ و ۹۲.

حیث بر عهده دارند، امانتدار آن بحساب می‌آیند![1]

می‌توان گفت که مفسران شیوهٔ درستی را بکار گرفته‌اند که در مورد هر آیه‌ای که ارتباط آیات را در نشان دادن نظم کلام و فهم مطلب مؤثرتر دیده‌اند، ابتدا به ذکر وجه تناسب آیات با یکدیگر پرداخته‌اند، و سپس در رابطه با شأن نزول آیه سخن گفته‌اند، و شاید بتوان گفت که به اوج تحقیق علمی رسیده‌اند آنجاکه بعنوان یک اصل در تفسیر قرآن در مواردی که معلوم شدن وجه تناسب آیات با یکدیگر جز از راه فهم صحیح اسباب النزول میسر نیست، نخست به ذکر سبب نزول پرداختن را برای مفسر واجب گردانیده‌اند. نمونه‌اش همین آیهٔ مزبور، مربوط به «بازگردانیدن امانت به صاحبانش»، که اگر کسی از سبب نزول آیه خبر نداشته باشد، تقریباً امکان ندارد که بتواند وجه تناسبی بین آیات ۵۱ و ۵۸ سورهٔ ۴ (نساء) که در یک یا دو سیاق پیوسته قرار گرفته‌اند، پیدا کند[2].

همین که مشاهده می‌کنیم که مفسران - علی رغم اینکه معمولاً در تفسیر آیات قرآن نخست به ذکر سبب نزول می‌پردازند - پی در پی این سؤال را عنوان می‌کنند که بیان ارتباط آیات را سزاوارتر است مقدم دارند یا ذکر سبب نزول را؟ این سؤال دقیق و بجا در حدی فراتر از فصاحت و صراحت به ما می‌فهماند که علم ارتباط آیات قرآن و هماهنگی آیات قرآن با یکدیگر و نظم دقیق کلمات و عباراتش، و مناظر و تابلوهایش، دانش پر ارزشی است که بسیاری از دقایق و نکات مفاهیم قرآن با کسب این دانش بدست می‌آید، و بیشتر احکام و قوانین قرآن در پرتو آن تفسیر و توضیح به خود می‌گیرند. بهمین جهت است که امام ابوبکر نیشابوری[3] که خود احیاکنندهٔ این علم در

۱- مقایسه کنید با سخن فقیه مالکی، ابوبکر بن العربی در تفسیرش که می‌گوید: «وجه ترتیب و نظم این آیات آنست که خداوند در آیهٔ اوّلی، بازگو می‌کند که یهودیان و مسیحیان ویژگی‌های حضرت محمّد را از کتابشان محو کردند، و پوشیده داشتند، و به مشرکان گفتند که شما راه یافته‌تر از مسلمانان هستید! این خیانتی بود که اهل کتاب مرتکب شده بودند؛ و از اینجا، سخن به «امانت» و «امانتداری» کشیده شده است. زرکشی نیز این مطلب را در برهان (ج ۱، ص ۲۶) آورده است.

۲- مگر با روش صحیح «تحقیق سوره‌ای» - م.

۳- فقیه شافعی، حافظ ابوبکر عبدالله بن محمّد. نزد مزنی شاگردی کرد و بعدها امام شافعیان در عراق

بغداد است، دانشمندان بغداد را از بابت اینکه وجوه ارتباط آیات قرآن را نادیده می‌گیرند، سرزنش می‌کند که هرگز در این اندیشه نیستند که وقتی آیه یا سوره‌ای را می‌خوانند یا می‌شنوند، دست کم بپرسند که: چرا این آیه را در کنار این آیه قرار داده‌اند؟! چرا این سوره را در کنار این سوره قرار داده‌اند؟[1]

این رهنمود ارزندهٔ ابوبکر نیشابوری می‌تواند نهضتی در تفسیر قرآن بوجود آورد، دائر بر اینکه مفسران همانگونه که وجه ارتباط آیات یک سوره را مورد سؤال و تحقیق قرار می‌دهند، برای کشف وجوه ارتباط میان سوره‌های قرآن نیز به تحقیق بپردازند. امّا، حق اینست که آنچه سزاوار کاوش و پژوهش است، و فرآورده‌های فراوان دارد، **در درجهٔ اوّل، وجوه هماهنگی و ارتباط آیات هم بافت و هم سیاق است** که در رابطه با آیه، نخست سؤال کنیم که: آیا مکمل آیهٔ قبلی است یا مستقل است؟ و اگر مستقل است وجه تناسب و ارتباط آن با آیهٔ قبلی چیست؟ و چرا در این سیاق گرفته است؟

امّا، تحقیق بمنظور پیدا کردن وجوه ارتباط بین سوره‌های قرآن ـ گذشته از اینکه مستلزم کوشش بی‌فایده و تلاش بی‌ثمری است ـ در صورتی می‌تواند وجهی داشته باشد که ترتیب سوره‌های قرآن را ـ مانند ترتیب آیات هر سوره ـ «توقیفی» و تعیین جایگاه سوره‌های قرآن را نیز از جانب خداوند، بدانیم. درست است که در بحث مربوط به ترتیب آیات و سوره‌های قرآن، ما خود از نظریهٔ توقیفی بودن ترتیب سوره‌های قرآن دفاع کردیم و همین نظریه را پذیرفتیم؛ ولی چیزی که هست، توقیفی بودن ترتیب سوره‌های قرآن حتماً لازمه‌اش این نیست که بین هر دو سوره‌ای که بدنبال هم آمده‌اند، پیوندهای نزدیکی برقرار باشد. همچنانکه توقیفی بودن ترتیب آیات یک سوره نیز عقلاً لازمه‌اش ارتباط کامل هر آیه از قرآن با آیهٔ قبلی و آیهٔ بعدی نیست، و می‌توانند سبب نزول‌های متعدد و متفاوت داشته باشند. تنها پدیده‌ای که در هر یک از سوره‌های قرآن

گردید. وی بسال ۳۲۴ ق. درگذشته است (شذرات الذهب. ج ۲، ص ۳۰۲).

۱- برهان. ج ۱، ص ۳۶.

مشاهده می‌شود، اینست که هر سوره دارای یک موضوع نمایان و کلی است که اجزاء سوره در مقطع‌های پیاپی و پیوسته بر آن محور مشترک می‌چرخند، و هر مقطع بیانگر ابعادی از آن موضوع است. امّا، وحدت موضوعی و یکپارچه بودن مطالب هر یک از سوره‌های قرآن یک مطلب است، و ادعای وحدت موضوعی تمام قرآن و یکپارچگی بیان قرآن از ابتدا تا انتها، مطلب دیگری است. البته، مفسران تا اینجا پیش‌روی نکرده‌اند و به این اندازه بیهوده خود را به زحمت نیفکنده‌اند، و اکتفاکرده‌اند به اینکه وجه ارتباط آیات پایانی هر سوره را با سرآغاز سورهٔ بعدی نشان دهند. گویا خواسته‌اند بگویند که اگر ﴿بسم الله الرحمن الرحیم﴾ از میان سوره‌های قرآن برداشته شود، آیات پایانی هر سوره از قرآن با آیهٔ نخستین یا آیات آغاز سورهٔ بعدی، ـ همانگونه که آیات هر سوره با هم مرتبطند ـ با یکدیگر ارتباط دارند...[1]

بنظر ما، ضابطهٔ اینکه در چه صورتی بیان وجه ارتباط میان سوره‌های قرآن طبیعی و حقیقی است، و در چه صورتی ساختگی و تخیلی؟ اینست که باید دید آیا دو سوره‌ای که ارتباطشان را با یکدیگر می‌خواهیم بیان کنیم، از نظر موضوعی همانندی و همسانی و همخوانی دارند یا نه؟ اگر واقعاً دو سوره که در ترتیب قرآنی پشت سر هم قرار دارند، راجع به یک موضوع یا راجع به چند موضوع مرتبط و متشکل با یکدیگر باشند، این تناسب و ارتباط معقول است و مقبول، امّا اگر هر یک از آن دو سوره دارای شأن نزول‌های مختلف باشند و از مطالبی که پیوندی با یکدیگر ندارند، سخن بگویند، چه تناسب و ارتباطی میان آندو سوره می‌تواند وجود داشته باشد؟! چه خوب و درست گفته است آنکه گفته است:

﴿المناسبةُ امرٌ معقُول، اذا عُرِضَ علی العقول، تلقَّته بالقبُول﴾[2].

۱- پدیده‌ای که مؤلف وجود آن را در قرآن بعید می‌شمارد، اتفاقاً، بسیار جالب‌تر و پیچیده‌تر در قرآن وجود دارد، و جای شگفتی هم نیست. زیرا، خداوند بزرگ در آیهٔ ۸۲، سورهٔ ۴ (نساء) می‌فرماید: ﴿افلا یتدبرون القرآن: ولو کان من عند غیرالله لوجدوافیه اختلافاً کثیراً﴾ (- چرا قرآن را بررسی نمی‌کنند تا دریابند که اگر از جانب جز خداوند یکتا بود، در آن اختلاف بسیار می‌یافتند؟!) - م.

۲- برهان. ج ۱، ص ۳۵. برهان الدین بقاعی کتاب ارزندهٔ خود «نظم الدررفی تناسب الآیات والسور» را بر همین پایه تألیف کرده است. چند نسخهٔ اصلی از این کتاب در دارالکتب قاهره موجود است.

(ـ وجه تناسب و ارتباط میان آیات و سوره‌های قرآن یک امر ذهنی و عقلی است و در صورتی حقیقی و دور از تکلف است که وقتی بر خردمندان عرضه می‌گردد، آنرا بپذیرند).

دست کم هشداری که این معیار دقیق به ما می‌دهد، اینست که **وجه تناسب و ارتباط آیات یا سوره‌های قرآن گاه پنهان است و گاه آشکار**. و همانگونه که بندرت مواردی پیش می‌آید که وجه ارتباط آیه‌ای با آیهٔ قبل و بعدش برای ما کاملاً پوشیده بماند، بهمین ترتیب، بندرت دیده می‌شود که وجه ارتباط میان یک سوره با سورهٔ قبل و بعدش کاملاً آشکار باشد. علت این تفاوت میان آیات و سوره‌های قرآن از نظر ارتباط با یکدیگر، آنست که بندرت امکان دارد مطلبی در یک آیه بطور کامل بیان شده باشد، و بهمین جهت، آیات متعددی بدنبال آن و راجع به همان موضوع می‌آیند تا مفاهیم آنرا تأکید و تفسیر کنند، یا بازگشت به مطلب بدهند، یا آنرا توضیح دهند، یا استثنائی برای آن بیاورند، یا منحصر بودن مصادیق آنرا نشان بدهند، یا اعتراضی را در رابطه با مفاهیم آن آیه مطرح کنند، یا مطلب را تفصیل بدهند. در نتیجه، آیاتی که در یک سیاق قرار می‌گیرند، آشکارا همانند و جفت یکدیگر بنظر می‌آیند.

وقتی [آیهٔ ۱۸۹، سورهٔ ۲ (بقره)] را می‌خوانیم که خداوند می‌فرماید:

﴿يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْأَهِلَّةِ، قُلْ: هِيَ مَوَاقِيتُ لِلنَّاسِ وَالْحَجِّ؛ وَ لَيْسَ الْبِرُّ بِأَنْ تَأْتُوا الْبُيُوتَ مِنْ ظُهُورِهَا وَلٰكِنَّ الْبِرَّ مَنِ اتَّقىٰ، وَأْتُوا الْبُيُوتَ مِنْ أَبْوَابِهَا وَ اتَّقُوا اللّٰهَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ﴾.

(ـ از تو ـ ای پیامبر ما ـ دربارهٔ تغییر شکل ماه در آسمان (اهله) می‌پرسند. بگو: این برای نشان دادن زمان به مردم است و معلوم کردن موسم حج، و ارزش و فضیلت، آن نیست که ـ برسم جاهلیت ـ بهنگام بازگشت از سفر حج، از بام خانه‌ها به خانه‌هایتان درآیید، بلکه ارزش و فضیلت از آنِ کسی است که تقوا داشته باشد. بنابراین، از در، به خانه‌هایتان درآیید و تقوا پیشه کنید، و همواره خداوند را بیاد داشته باشید، تا رستگار شوید).

وقتی این آیه را می‌خوانیم، بی‌اختیار از خود می‌پرسیم: چه رابطه‌ای هست میان سؤال دربارهٔ تغییر شکل ماه در آسمان (اهله) و بیان حکم چگونه بخانه درآمدن بهنگام بازگشت از سفر حج، در پاسخ این سؤال؟! بعد، ناگزیر در پی آن برمی‌آییم که ببینیم راز این پیوندی که قطعاً وجود دارد چیست؟ و ناگهان به این نکته می‌رسیم که بیان خداوند در این آیه با نوعی سرزنش و نکوهش همراه است، و می‌خواهد بگوید که این سؤال بیجا است![1] وگویا وقتی از پیغمبر اکرم سؤال می‌کنند که: راز تغییر شکل ماه در آسمان چیست؟ می‌خواهد در پاسخ آنان بفرماید: اینکه معلوم است که هرکار خداوند می‌کند بر وفق حکمت و مصلحت بندگان است. این چه سؤالی است که می‌کنید؟! اگر راست می‌گویید دربارهٔ چیزهایی بیندیشید که اثری از ارزش و فضیلت در آنها نیست و شما برای آنها ارزش قائل می‌شوید![2].

پر واضح است که در آیهٔ «اهلّه» وجه ارتباط میان این دو ترکیب راکه در یک آیه آمده‌اند، دریافته‌ایم، و از آنجهت خود را ناگزیر دیدیم این وجه ارتباط را پیداکنیم، که یقین داشتیم امکان ندارد قسمت دوّم آیه کاملاً بریده و گسسته از قسمت اوّل آیه باشد. پس چرا در مقام بیان وجه تناسب دو آیه که پشت سر هم آمده‌اند و از نظر مضامین مستقل از یکدیگرند، امّا از نظر آهنگ و بخشهای پایانی کلمات آخرشان (که اصطلاحاً «فاصله» می‌نامند) در یک سیاق مشترک قرار دارند، خود را ناگزیر نمی‌بینیم که برای کشف وجه تناسب و ارتباط آنها کاوش کنیم؟! چه کسی گفته است که آیه‌بندی سوره‌های قرآن الزاماً نشانهٔ گسسته بودن هر آیه از آیات قبل و بعد است؟ یا حتماً رمز جدا بودن هر آیه از آیهٔ قبل و بعد است؟!

آیا درست است که وقتی آیات ۱۷ تا ۲۰ سورهٔ ۸۸ (غاشیه) را می‌خوانیم که

۱- تفسیر المنار. ج ۲، ص ۱۹۷.
۲- برهان. ج ۱، ص ۴۱. گفتنی است که اگر سؤال بیجا بوده است چرا خداوند آنرا در قرآن مطرح می‌کند؟! و آیا قرآنی که همواره امر به تفکر در آفرینش آسمانها و زمین می‌کند، می‌تواند با چنین موضعی با چنین سؤالی برخورد کند؟! و اگر عبارت «هی مواقیت للناس والحج» جواب سؤال مطرح شده در این آیه نیست، چیست؟ و آیا ضمیر «هی» که آشکارا مرجعش (الاهلة) را نشان می‌دهد، به ما نمی‌فهماند که این عبارت جواب آن سؤال است؟! - م.

خداوند می فرماید: ﴿اَفَلا يَنْظُرُونَ اِلَى الْاِبِلِ كَيْفَ خُلِقَت؟! وَ اِلَى السَّماءِ كَيْفَ رُفِعَتْ؟! وَ اِلَى الجبالِ كيفَ نُصِبَتْ؟! وَالِى الْاَرضِ كَيْفَ سُطِحَت؟!﴾ آسمان برافراشته را جدا از آفرینش شتر بنگریم؟ و استواری کوهها را برکنار از برافراشتگی آسمان نظاره کنیم؟ و گستردگی زمین را بی‌رابطه با پا بر جایی کوهها در نظر بگیریم؟ و میان این آیات هیچگونه وجه مشترک یا رابطهٔ فکری و ذهنی بر قرار نسازیم؟! آیا دست کم بین این آیات، نوعی هماهنگی وجود ندارد، از این جهت که تابلوهای دیدنی جهان آفرینش را بصورت یک مجموعه در برابر نگاه انسان قرار می‌دهد؟ بطوری که انسان در هر کجا باشد می‌تواند این مناظر را در کنار هم بنگرد، و دست نقش آفرین نقاش ماهر خلقت را ببیند که چگونه در یک تابلو با ابعاد متناسب، آسمان برافراشته وکوههای سر به آسمان کشیده، و کوهانهای بلند اشتران را که در یک بیابان گسترده در حرکتند، یکجا برای او ترسیم کرده است؟![1]

یا بیاییم عبارت **زرکشی** را بمنظور کشف چگونگی ارتباط و هماهنگی این آیات بعاریت بگیریم، و ترتیب این آیات را بازگوکنندهٔ محیط زیست اعراب بیابان‌نشین بدانیم، و با وی همسخن شویم و بگوییم: «خداوند در این آیات، شرایط محیط زیست بادیه‌نشینان را برای ما آشکار ساخته است و ترتیب این آیات منطبق بر ترتیبی است که در زندگی بیابان‌نشینان وجود دارد. توضیح اینکه، در یک زندگی بادیه‌نشینی بطور کلی معاش مردم از شتر تأمین می‌شود. بهمین جهت، توجّه بادیه‌نشینان بیش از هر چیز معطوف به اشترانشان است. شتر هم برای اینکه بتواند شیر و پشم و دیگر مایحتاج بادیه‌نشینان را تأمین کند، ناگزیر باید بچرد و آب بنوشد. چرا و سیراب شدن شتر هم مستلزم اینست که باران ببارد، والا آب و گیاهی وجود نخواهد داشت. به این جهت، بیابان‌نشینان پیوسته سر بر آسمان می‌دارند، و در انتظار نزول باران می‌مانند. وقتی از بابت آب و غذای شتران و در نتیجه قوت و غذای خودشان خاطر جمع می‌شوند، در اندیشهٔ جایی برای آرمیدن برمی‌آیند، و برای خود پناهگاهی می‌جویند، و جایی بهتر از

۱- مقایسه کنید با فی ظلال القرآن. ج ۳۰، ص ۱۴۹.

کوه نمی‌یابند! و از اینها که بگذریم، اندیشهٔ یک انسان بیابان‌نشین مصروف یک چیز دیگر نیز هست، و آن اینکه در یک قسمت از بیابان، مدت مدیدی نمی‌تواند بماند، و بناچار باید به جای دیگری کوچ کند، و اینجاست که متوجّهٔ گستردگی زمین می‌گردد. بنابراین، در ذهن یک انسان بیابان‌نشین، این چهار تابلویی که در این آیات آمده است، با همین ترتیب موجود است»؟![1]

و نیز، آیا درست است که آیات ۱۶ تا ۱۹ سورهٔ ۷۵ (قیامت) را بخوانیم که خداوند می‌فرماید: ﴿لاتُحَرِّک بِهِ لِسانَکَ لِتَعْجَلَ بِهِ * اِنَّ عَلَیْنا جَمْعَهُ وَ قُرْآنَهُ * فَاِذا قَرَاناهُ فَاتَّبِعْ قُرآنَهُ * ثُمَّ اِنَّ عَلَیْنا بَیانَهُ﴾. و آشکارا مشاهده کنیم که این آیات را از یکسو، دو آیهٔ ﴿بَلِ الْاِنسانُ عَلیٰ نَفْسِهِ بَصیرَةٌ * وَ لَوْاَلْقیٰ مَعاذیرَهُ﴾. و از سوی دیگر دو آیهٔ ﴿کَلاّ، بَلْ تُحِبُّونَ الْعاجِلَةَ * وَ تَذَرُونَ الْآخِرَةَ﴾. در بر گرفته‌اند، و با این وصف، میان این آیات هیچگونه ارتباطی نیابیم؟! مگر نه اینست که دنیا را در این آیات «عاجله» نامیدن اشارهٔ زیبایی است به کوتاهی دوران زندگی انسان در این جهان، و این توصیف برای دنیا هماهنگی بسیاری دارد با شتابزدگی پیغمبر اکرم در هنگام گرفتن وحی، که از شدت اشتیاق به فراگرفتن وحی و رسانیدن پیام پروردگار به مردم، بهنگام شنیدن وحی، بی‌اختیار، زبان مبارکش را در دهان حرکت می‌دهد؟! تعبیر این آیات چنانست که گویی خداوند به پیغمبر اکرم می‌فرماید: در آنچه به تو وحی می‌شود تدبّر کن، و آن شتابزدگی که در طبیعت انسان است و زمینه‌اش کوتاهی مدت درنگ انسان در این جهان است، تو را نگیرد![2]

روی این حساب، وجه ارتباط و تناسبی که **زمخشری** میان دو آیهٔ ۲۶ و ۲۷،

۱- برهان، ج ۱، ص ۴۵.

۲- زمخشری بر گردن ما حق دارد که در اینجا این سخن را در باره‌اش بیاوریم که وی این فهم جانانه را از قرآن مدیون مقام والای ادبی خویش است. در تفسیر این آیات در کتاب کشاف (ج ۴، ص ۱۶۵) گفته است: خداوند با کلمهٔ «کلا» می‌خواهد حضرت رسول اکرم را از عادت عجله و شتابزدگی بازدارد، و ناپسندی این شیوه را به او بفهماند، و او را به تأمّل و تأنّی وادارد. بهمین جهت، بدنبال این آیه، می‌فرماید: ﴿کَلاّ بَلْ تُحِبُّونَ الْعاجِلَةَ!﴾ گویا می‌خواهد بگوید: بلکه شما آدمی زادگان - به خاطر آنکه از «عَجَل» آفریده شده‌اید، و سرشتتان شتابزده است - در هر کاری عجله می‌کنید، و روی همین حساب «عاجلت» را دوست می‌دارید و «آخرت» را وامی‌گذارید!

سورهٔ ۷ (اعراف) یافته است و توضیح داده است، کاملاً درست است. خداوند در آیهٔ ۲۶ می‌فرماید:

﴿یا بنی آدم! قد انزلنا علیکم لباساً یواری سوآتکم و ریشاً، و لباس التقوی ذلک خیر﴾.

(- ای آدمیزادگان! ما فرو فرستادیم بر شما لباسی که بپوشاند آن اعضای شما را که از هویداشدنش شرم دارید، و نیز جامه‌های فاخری که بر خود بیارایید. البته، جامهٔ پرهیزکاری از هر جامهٔ دیگری بهتر و زیبنده‌تر است).

زمخشری می‌گوید: این آیه بر سبیل استطراد (توضیح مطلب و گسترش دادن آن) بدنبال نقل ماجرای آشکار شدن عورت آدم و حوا پس از خوردن میوهٔ آن درخت ممنوعه و چسبانیدن برگ درختان به خودشان، ذکر شده است، تا منت خداوند را بر سر انسانها گوشزد کند که برای انسان لباس آفریده است، و به انسانها یادآور شود که در غیر اینصورت چه خواری و رسوایی که باید تحمل می‌کردند! و علاوه بر این، اشاره دارد به اینکه پوشانیدن بدن یک بخش عمده از تقوا و پرهیزگاری است[1].

همچنین، وجه ارتباطی که میان دو آیهٔ ۴ و ۵، سورهٔ ۸ (انفال) دریافته و آن را نوعی «تنظیر» (- نظیر آوردن) ادبی دانسته است، کاملاً درست است. خداوند در آیهٔ ۵ می‌فرماید:

﴿کَمَا اَخْرَجَکَ رَبُّکَ مِنْ بَیْتِکَ بِالْحَقِّ وَ اِنَّ فَرِیقاً مِنَ الْمُؤْمِنِینَ لَکارِهُونَ﴾.

(- همچنانکه پروردگارت تو را از خانه‌ات - بقصد حمله به کاروان تجارتی مکّه - بیرون آورد، و در محل «بدر» با لشکر مجهز مشرکان مکّه رویاروی گردانید، و باید که چنین می‌کرد، در حالیکه گروهی از مسلمانان را این پیشامد خوش نمی‌آمد!).

زمخشری می‌گوید: بیان خداوند در این آیه همراه با نوعی تشبیه و تنظیر است.

۱- تفسیر کشاف، ج ۱، ص ۵۹. و نیز، مقایسه کنید با برهان. ج ۱، ص ۴۹. باید توجّه داشت، دو آیهٔ مورد بحث در ترتیب قرآنی درست عکس ترتیبی را که زمخشری مطرح می‌کند، دارند، یعنی آیه‌ای که نخست مطرح می‌کند ﴿یا بَنِی آدَمَ ...﴾ آیهٔ ۲۶، سورهٔ اعراف است و آیه‌ای که پس از آن بعنوان آیهٔ قبلی مطرح می‌کند ﴿... کَمَا اَخْرَجَ﴾ آیهٔ ۲۷ این سوره است - م.

خداوند در آیهٔ قبل از این آیه (آیهٔ ۴) می‌فرماید: ﴿أُولئکَ هُمُ الْمُؤْمِنُونَ حَقّاً، لَهُمْ دَرَجاتٌ عِنْدَ رَبِّهِم وَ مَغْفِرَةٌ وَ رِزْقٌ کَرِیمٌ﴾. (ـ هم ایناانند مؤمنان و مسلمانان راستین. از آن ایشان است درجاتی در نزد پروردگارشان و مشمول مغفرت خداوند، و از روزی پرارزش و گرانقدری برخوردار خواهند گردید). خداوند در این دو آیه به پیامبر گرامی‌اش امر می‌فرماید که فرمان خداوند را در جهت باز گرفتن انفال از جنگاوران مسلمان با آنکه عده‌ای از مسلمانان را خوش نمی‌آید، به مرحلهٔ اجرا بگذارد، همچنانکه فرمان خداوند را مبنی بر بیرون شدن از خانه بقصد حمله به کاروان تجارتی قریش اجرا کرد، و در آن هنگام نیز گروهی از مسلمانان از آن پیشامد و از آن اقدام پیغمبر اکرم خشنود نبودند. بعبارت دیگر، خداوند در این دو آیه تشبیه می‌فرماید خوش نیامدن عده‌ای از مسلمانان را از باز گرفتن غنائم جنگی از مسلمانان توسط پیغمبر، به خوش نیامدن ایشان از حرکت کردن بهمراه پیامبر بسوی میدان جنگ با دشمنان اسلام[1].

اگر بخواهید وقتی قرآن می‌خوانید، به وجوه ارتباط و تناسب آیات پی ببرید، باید گاهی به ذوق ادبی خویش مراجعه کنید، و گاهی به منطق فطری خویش، تا بهرحال، به یک رابطهٔ عام یا خاص، ذهنی یا عینی، عقلی یا حسی یا تخیلی برسید. ولی، این رابطه‌ها را بهیچوجه اصطلاحات فنی و استدلالات فلسفی بازگو نمی‌کنند. بسیار می‌شود که رابطهٔ میان دو آیه، رابطهٔ علت با معلول است. گاهی رابطهٔ علت و معلول نیست، ولی مفاهیم دو آیه با یکدیگر همراهی و ملازمت دارند که در اینصورت، غالباً، برابری اضداد را با یکدیگر نشان می‌دهند، مانند ذکر «رحمت» پس از «عذاب»، توصیف «بهشت» پس از توصیف «دوزخ»، متوجّه ساختن دلها پس از به اندیشه واداشتن مغزها، و پس از بیان احکام به پند و اندرز و موعظه پرداختن.

ما، با استناد به همین منطق فطری که براحتی و بدون هیچ دردسری انواع مختلف وجوه ارتباط میان آیات قرآن را درمی‌یابد، به این نتیجه رسیده‌ایم که درست بعکس ارتباط میان آیات، در زمینهٔ ارتباط سوره‌ها قاعدتاً باید موارد پیچیدگی و ابهام، زیاد

۱- تفسیر کشاف. ج ۱، ص ۱۱۴.

باشد، و اگر کتاب ابوجعفربن زبیر بنام البرهان فی مناسَبةِ ترتیب سُوَرالقرآن بدست ما رسیده بود، نمونه‌های بسیاری از این پیچیدگی و ابهام را در آن مشاهده می‌کردیم! بنظر ما، اینکه مفسران کمتر به بیان روابط سوره‌های قرآن با یکدیگر پرداخته‌اند، تنها بخاطر دقیق بودن و ظریف بودن این رابطه‌ها نبوده است، بلکه دریافته‌اند که فایدهٔ چندانی ندارد، و دردسر و تکلف بسیار لازم دارد. بارها می‌بینیم که مفسران از بس به اینسوی و آنسوی دویده‌اند تا در میان دو سوره که دنبال هم در قرآن آمده‌اند، دو کلمهٔ شبیه یکدیگر یادو آیهٔ نظیریکدیگر بیابند!حال، این کلمه یا آیه درهر جای‌سوره که‌می‌خواهد باشد: در آغاز سوره، در اواسط سوره، یا در آیات پایانی سوره، به ستوه آمده‌اند.

بگذارید چنین پندارند که در سرآغاز سورهٔ بقره: ﴿الم * ذلک الکتاب لاریب فیه﴾ ذلک، اشاره است به «صراط» در آیهٔ ٦ سورهٔ فاتحه الکتاب: ﴿اهدنا الصراط المستقیم﴾. گویا، هنگامی که بندگان خداوند از او درخواست کرده‌اند که آنان را به صراط مستقیم هدایت فرماید، در پاسخ درخواست آنان گفته شده است: آن صراط مستقیمی که شما درخواست کردید که بسوی آن هدایت یابید، همین کتاب است که ... ﴿ذٰلکَ الصراطُ الّذی سألتُم الهدایةَ الیه هوالکتابُ ...﴾[1].

بگذارید چنین پندارند که آمدن «الحمدلله» در آغاز سورهٔ ۳۵ (ملائکه) متناسب با آیهٔ ۵۴ (آیهٔ آخر) سورهٔ ۳۴ (سبا) است که خداوند می‌فرماید:

﴿وَ حیلَ بَیْنَهُم وَ بَیْنَ ما یَشْتَهُونَ کَما فُعِلَ بِأَشْیاعِهِمْ مِن قَبْلُ ...﴾.

بگذارید بپندارند که آغاز شدن سورهٔ ۱۷ (بنی‌اسرائیل) با تسبیح خداوند (سبحان) با سرآغاز سورهٔ ۱۸ (کهف) که با حمد خداوند (الحمدلله) آغاز شده است تناسب دارد. «زیرا، تسبیح همه جا در قرآن مقدم بر حمد آمده است»[2].

بگذارید بگویند: سورهٔ کوثر قسمت به قسمت در برابر قسمت به قسمت سورهٔ ماعون قرار می‌گیرد، و با رعایت همین تناسب، سورهٔ کوثر بعد از سورهٔ ماعون آمده

۱- مقایسه کنید با برهان. ج ۱، ص ۳۸.
۲- برهان. ج ۱، ص ۳۹.

است. در سورهٔ «ماعون» خداوند منافقان را با چهار صفت توصیف فرمود: بخل، نماز نخواندن، ریا در نماز، زکات ندادن. در سورهٔ کوثر، در برابر صفت بخل منافقان، فرموده است: ﴿انا اعطیناک الکوثر﴾ (ـ ما به تو «خیر کثیر» عنایت کرده‌ایم). در برابر نماز نخواندن منافقان، در سورهٔ کوثر فرموده است: ﴿فصل﴾ (ـ بنابراین، تو نماز بخوان) در برابر صفت ریاکاری منافقان (یراؤن) قید «لربک» (ـ برای پروردگارت) را آورده است. و در برابر ندادن وسایل زندگی (ماعون) به دیگران که صفت منافقان است، فرموده است : ﴿وانحر﴾ یعنی: گوشت قربانی در راه خدا صدقه بده![1]

از همهٔ اینها شگفت‌تر، دست و پا زدن اخفش است، آنجا که می‌گوید: ارتباط سورهٔ ۱۰۶ (قریش) با سورهٔ ۱۰۵ (فیل) نظیر ارتباط جملهٔ ﴿فَالْتَقَطَهُ آلُ فِرْعَوْنَ﴾ با جملهٔ ﴿لِيَكُونَ لَهُمْ عَدُوّاً وَحَزَناً﴾ در آیهٔ ۸، سورهٔ ۲۸ (قصص) است، و همانطور که در آنجا خداوند می‌فرماید که سرانجام گرفتن فرعونیان موسی را از روی آب دریا این شد که وی دشمن سر سخت و مایه اندوه جانکاه آنان گردید؛ در اینجا نیز خداوند می‌خواهد بفرماید که ماجرای بهلاکت رسیدن سپاهیان ابرهه که بقصد تخریب خانهٔ کعبه آمده بودند، سرانجام باعث الفت یافتن مردم قریش با یکدیگر گردید![2]

از اینگونه خود بزحمت انداختن‌ها که بگذریم، و این عده از مفسران را به حال خود واگذاریم که هر چه می‌خواهند برای یافتن رابطه‌های ساختگی میان آیات و سوره‌های قرآن دست و پا بزنند، از آنجاکه قابل انکار نیست که محققان و صاحبنظران اهل تفسیر، که توانسته‌اند پشت پا به هرگونه بیان ساختگی و بی‌محتوا در رابطه با ارتباط آیات و سوره‌های قرآن بزنند، و خود را متقاعد سازند و نیز شاگردان و خوانندگان آثارشان را قانع گردانند باینکه قرآن در طول بیست و چند سال در شرایط گوناگون و زمینه‌های مختلف و متفاوت نازل شده است، با وجود این، آیه‌های هر سوره‌اش با یکدیگر کاملترین و فراگیرترین هماهنگی را دارا هستند، تا جایی

۱- همان.
۲- برهان. ج ۱، ص ۳۸.

که در بسیاری موارد، همین هماهنگی و تناسب آیات، مفسر را از تکاپو برای جستجوی سبب نزول بی‌نیاز می‌سازد، و چون نیک نگریسته شود، **سوره‌های قرآن با آیات هماهنگ و موزونشان، یکصد و چهارده حلقهٔ یک زنجیر را نشان می‌دهند که چونان طوقی بر گردنِ «زمان» افتاده است!**

قرآن بیش از هر کتاب دیگری بر تناسب و هماهنگی هنری میان کلمات و عباراتش اصرار ورزیده است، و دانشمندان محقق ما نیز بیش از همهٔ محققان کوشیده‌اند تا رازهای این هماهنگی‌ها را یکایک بگشایند. تا آنجا که در مواردی که شأن نزول آیات معلوم نیست، یا معلوم است ولی ثبت نشده است، یا ثبت و ضبط شده است ولی از شهرت کافی برخوردار نیست، این وجوه ارتباط، جایگزین شأن نزول آیات می‌گردد. بالاتر از این، گاه می‌شود که روایات اسباب‌النزول بتوسط این وجوه ارتباط آیات تأیید می‌شوند، و ارزش خود را بازمی‌یابند، و پیوند و ارتباطشان با متن آیه دو چندان می‌گردد، و روایات شأن نزول را از لابلای گرد و غبار قرنهای متمادی که بر آنها گذشته است، بیرون می‌آورند، و شور و نشاط دیگری می‌بخشند، و همخوانی‌ها و هماهنگی‌های رنگارنگ بوجود می‌آورند که از مجموع آنها دانش ارزشمندی پدید می‌آید که در علوم قرآنی نام «علم المناسبة» بخود می‌گیرد.

علاوه بر تناسب آیات قرآن با یکدیگر، در قرآن چهره‌های دیگری نیز از هماهنگی و همخوانی مشاهده می‌شود که در مواردی که آیه شأن نزولی نداشته باشد، جایگزین اسباب‌النزول می‌گردد، و در مواردی که سبب نزول آیه در روایات آمده باشد و از شهرت کافی برخوردار باشد، مفاد آن روایات را تأکید می‌کنند و از مفاهیم آن روایات تابلوهای گویایی ترسیم می‌کنند، و صحنه‌هایی را که آن روایات گزارشگر آنها هستند بصورت زنده بازسازی می‌کنند، و نمونه‌های فراوان از مصادیق آن روایات را در اختیار انسان می‌گذارد.

این هماهنگی و همخوانی در قرآن، در سه رابطه فوق‌العاده چشمگیر است:

۱ - آیات متعددی که علمای اسلامی اتفاق نظر دارند بر اینکه علاوه بر موارد

خاصی که سبب نزول آن آیات بوده است، شامل موارد دیگر نیز می‌شوند.

۲ ـ شیوهٔ قرآن بر اینست که در اینگونه آیات هر چند مورد خاصی را گزارش می‌کند، اسماء و افعال و ضمائر را بصورت جمع می‌آورد، تا شامل دیگر موارد نیز بشود.

۳ ـ قرآن، در هر زمینه، الگوهای انسانی بدست می‌دهد که این الگوها پایبند زمان و مکان نیستند، و بسی فراتر از اسباب‌النزول و مناسبات بین آیات، کارآیی دارند.

آیات «ظهار» [۱ تا ۴، سورهٔ ۵۸ (مجادله)] دربارهٔ **اوس‌بن‌صامت** نازل گردید که همسرش را «ظهار» کرده بود (یعنی: به او گفته بود: «ظَهرکِ کظهرِ امّی»: پشت تو مانند پشت مادر من است!) و طبق قانون جاهلیت با این کار، همسرش بر او حرام می‌شد. در این آیات، کفارهٔ «ظهار» بصراحت تعیین شده بود: آزاد کردن یک برده، یا روزه گرفتن دو ماه بدنبال هم، یا غذا دادن شصت نفر بینوا. پس از چندی، همین موضوع برای **سلمة بن صخر** نیز پیش آمد که وی نیز همسرش را «ظهار» کرد و تا پایان ماه رمضان او را بر خویشتن تحریم کرد. وقتی بنزد پیغمبر اکرم رفت و کسب تکلیف کرد، آنحضرت همان آیات نخستین سورهٔ مجادله را که دربارهٔ اوس بن صامت نازل شده بود برای او بازخواند. هم‌اکنون، وقتی به تفاسیر مراجعه می‌کنیم، می‌بینیم که مفسران در ذیل این آیات می‌گویند: این آیات دربارهٔ **سلمة بن صخر** نازل گردیده است. این نیست مگر آنکه علمای اسلام با یکدیگر اتفاق نظر داشته‌اند بر اینکه آیه را نباید به یک مورد خاص محدود گردانید[1].

در رابطه با ماجرای «افک» می‌بینیم با وجود آنکه کسانی که بانو عایشه ام‌المؤمنین را متهم کرده بودند، اشخاص شناخته شده‌ای بودند، وقتی آیات قرآن نازل می‌شود و کیفر «قذف» (تهمت زنا به کسی زدن) را تعیین می‌کند، این قانون از عمومیت کامل برخوردار است، و دیگران را نیز شامل می‌شود، و با آنکه انتظار می‌رفته است که این اشخاص بخاطر زشت‌ترین و بیشرمانه‌ترین نوع «قذف» که تهمت زدن به ام‌المؤمنین بوده

۱- ر.ک. تفسیر ابن کثیر. ج ۴، ص ۳۱۸ تا ۳۲۲.

است، بنام، معرفی شوند، یا مجازات آنان منحصراً و بطور جداگانه مطرح گردد؛ ولی چنین عمل نمی‌شود! و حتّی عبارت آیه هم بصورت عام و با لفظ جمع می‌آید، و با کلمهٔ «محصنات» (زنان شوهردار) به عایشه اشاره می‌شود، و می‌فرماید:

﴿وَالَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ ...﴾.

همین عمومیت لفظ و پوشش طبیعی بیان قرآن نسبت به موارد دیگر، غیر از سبب خاص نزول آن، بیشتر دانشمندان اسلامی را بر آن داشته است که بجای آنکه به «خاص» بودن سبب نزول آیات قرآن بنگرند، «عام» بودن لفظ و دلالت عبارات قرآنی را در نظر بگیرند، و به این ترتیب، عبارات «عام» قرآنی که دارای سبب نزول «خاص» هستند، بنابر نظریهٔ جمهور علمای اسلامی، هم موارد مربوط به سبب نزول آیات را شامل می‌شوند، و هم موارد دیگر را. زیرا، عقلائی نیست که عبارات عام قرآن نظر به یک شخص معین داشته باشند. **ابن تیمیّه** می‌گوید: «اگر چه بر سر این مطلب گفتگو و کشمکش بسیار است که وقتی آیه‌ای از قرآن با لفظ جمع و بصورت عام، امّا در رابطه با سبب بخصوصی نازل می‌شود، آیا به سبب نزولش اختصاص پیدا می‌کند یا نه؟ امّا، هیچکس نگفته است که عبارات قرآن و سنّت که بصورت «عام» و با لفظ جمع آمده‌اند (و بیانگر قوانین و مقررات اسلام هستند) اختصاص به شخص معین دارند. تنها اختلافی که در اینجا وجود دارد اینست که بعضی می‌گویند: در اینگونه موارد، آن لفظ جمع و عبارت عام شامل «نوع» مورد مربوط به آن می‌شود و موارد مشابه آنرا نیز دربرمی‌گیرد. امّا اینطور نیست که آن عمومیت و شمول از خود لفظ استفاده شود (یعنی از نوع دلالت مطابقی نیست بلکه از نوع دلالت التزامی است) و بهر ترتیب، آیه‌ای که دارای سبب نزول مشخص است، اگر مشتمل بر امر یا نهی باشد، آن امر و نهی همانگونه که به آن شخص معین متوجه است، به دیگر کسانی که در شرایط همانند او باشند نیز متوجه خواهد گردید»[۱].

بعنوان مثال، موضوع **نفاق و منافقان** را در نظر بگیرید. حرکت منافقانه در

۱- اتقان، ج ۱، ص ۵۱.

جامعهٔ اسلامی با ورود پیامبر اسلام به مدینه آغاز گردید، و تأثیر بسزایی در جهتگیری‌های جامعهٔ نوبنیاد اسلامی و وقایع و حوادث تاریخ صدر اسلام داشت. جریان نفاق در مدینه، از آغاز هجرت پیغمبر اسلام به مدینه تا زمان رحلت آنحضرت با چهره‌های گوناگون، و اشکال مختلف، و ماسکهای رنگارنگ ظاهر می‌گردید. بهمین جهت، لازم بود که قرآن در بسیاری از سوره‌ها و آیاتش حملهٔ شدیدی را بر علیه منافقان ترتیب بدهد، و توطئه‌ها و خیانت‌های آنان را برملا سازد، و یاوه‌سرایی‌های آنان را پاسخ بدهد. تا آنجا که سوره‌ای ویژهٔ منافقان بنام **سورهٔ منافقون** نازل می‌گردد. سوره‌ای که اسم و رسم و عنوان و محتوای آن همه از نفاق سخن می‌گویند. در این سوره، خوارترین و زبون‌ترین چهره‌ها را از منافقان ترسیم می‌کند. این سوره، منافقان را به‌کندذهنی و نفهمی نکوهش می‌کند و آنان راکودن می‌خواند، و به مجسمه‌های گنگ و لال و تخته پاره‌های بر دیوار کوبیده همانند می‌سازد که هیچ تحرکی از خود نشان نمی‌دهند! در نگاهی دیگر، منافقان را در وضعی نشان می‌دهد که همواره هراسان و لرزان در اینجا و آنجا خود را پنهان می‌سازند، و هرگاه صدایی بلند می‌شود، یا فریادی برمی‌خیزد، یا چیزی یاکسی از جای می‌جنبد، آنچنانکه هرگز از آن قیافه‌های غلط انداز و قد و قامت‌های بلند بالا و چهارشانه که هر بیننده‌ای را مجذوب می‌سازند، انتظار نمی‌رود، مانند موش‌های ترسو پا به فرار می‌گذارند!

بنگرید که رنگ‌آمیزی این تابلو تا چه اندازه زنده است، و برجستگی‌های آن چگونه با انسان داد سخن می‌دهند! و تنها در یک آیه از آیات معجزه‌آسای قرآن در این سورهٔ منافقون شما می‌توانید چندین نوع معجزهٔ بیان را درکنار هم فراهم ببینید:

﴿وَ اِذا رَاَیْتَهُمْ تُعْجِبُکَ اَجْسامُهُمْ وَ اِنْ یَقُولُوا تَسْمَعْ لِقَوْلِهِمْ، کَاَنَّهُمْ خُشُبٌ مُسَنَّدَةٌ! یَحْسَبُونَ کُلَّ صَیْحَةٍ عَلَیْهِمْ! هُمُ الْعَدُوُّ فَاحْذَرْهُمْ!! قاتَلَهُمُ اللّٰهُ! اَنّیٰ یُؤْفَکُونَ؟!﴾

(ـ وقتی این منافقان را می‌نگری، قیافه‌های جذّابشان چشمانت را خیره می‌سازد، و چنان مجذوبشان می‌شوی که وقتی لب به سخن می‌گشایند، در برابرشان سراپا گوش می‌شوی! اینان، گویا مانکنهای چوبینی هستند که لباسهای فاخر بر تن پوشیده‌اند، و خود

را بزک کرده‌اند! هر صدایی بلند می‌شود، می‌پندارند با آنان است! اینان دشمنان واقعی شمایند! از آنان برحذر باشید. خدا قطعه قطعه‌شان کند! چقدر کودن و بی‌شعورند این منافقان؟!)[1]

آیا، عقلائی است که قرآن با این عبارات فراگیر و با این الفاظ جمع، تنها چند تن از منافقان اوس و خزرج راکه در عصر نزول این آیات می‌زیسته‌اند و دیری نپاییده است که درگذشته‌اند، منظور داشته باشد[2]؟ و حال که قرآن این عده از منافقان را بعنوان نمونه‌های نخستین نفاق در تاریخ اسلام مورد توجّه قرار داده است، و اخلاقیات و روحیات آنان را این چنین توصیف کرده است، آیا - از نظر عقلی - مانعی دارد که این آیات و امثال اینها، یک نمودار کلی با شمول نامحدود باشند، و نمونه‌های جاویدانی را ارائه کنند که تا قیام قیامت، در هر زمان، با مصادیق خود مطابقت داشته باشند، و در هر جامعه‌ای که در آن یک دین یا یک ایدئولوژی مطرح است، بتوان این نمونه‌ها را مأخذ عمل قرار داد و منافقان را براحتی شناسایی کرد[3]؟! و آیا فقط این آیات را ابوالعالیه و ابن عباس و حسن و قتاده و سدی فهمیده‌اند که گفته‌اند: این آیات گزارشگر صفات منافقان اوس و خزرج در عهد رسول خدا هستند[4]؟ و دیگر مفسران که گفته‌اند: «این آیات از اوصاف منافقان اوس و خزرج و هر کس که دارای منش و خصوصیات آنان باشد، سخن می‌گویند»؛ سخن ناروایی بر زبان رانده‌اند؟!

در نخستین درگیری‌های مسلمانان با کفار و مشرکان در زمان حیات حضرت رسول اکرم، مسلمانان باید از طریق وحی آسمانی هشدار داده می‌شدند که همچنانکه از

۱- ر.ک. تفسیر ابن کثیر. ج ۴، ص ۳۶۸؛ «منافقان زشت و قیافه‌های جالبی داشتند و چرب زبان و شیرین بیان بودند، بطوریکه شنونده رغبت می‌کرد که هر چه بیشتر به سخنان آنان گوش فرا دهد. خداوند متعال می‌فرماید: ﴿یحسبون کل صیحة علیهم﴾ یعنی: هرگاه موضوعی پیش می‌آید، یا گرفتاری و وحشتی رخ می‌نماید، از ترس و وحشتی که در درونشان نهفته دارند، فکر می‌کنند هدف، خود آنان هستند!».
۲- مقایسه کنید با تفسیر «المنار». ج ۱، ص ۱۴۸ و ۱۴۹ در تأویل آیهٔ ۸، سورهٔ ۲ (بقره).
۳- مقایسه کنید با تفسیر ابن کثیر. ج ۱، ص ۴۷ در تأویل آیاتی که چهرهٔ منافقان را ترسیم می‌کنند (آیات ۸ تا ۲۰، سورهٔ ۲ - بقره).
۴- تفسیر ابن کثیر. ج ۱، ص ۴۸.

دشمن خارجی واهمه دارند، و حتّی بیشتر، از دشمنان داخلی که منافقان باشند، هراسان باشند. در سورهٔ نساء، طی چندین آیه، خداوند مسلمانان را متوجه می‌سازد که در لابلای صفوف متحدشان گروهی مسلمان‌نما رخنه کرده‌اند که کاری جز کُند کردن حرکت جنگجویان مسلمان و سست کردن ارادهٔ آنان، و پخش شایعات و یاوه‌سرایی ندارند، و همواره برای از هم پاشیدن صفوف فشرده و مستحکم سپاهیان اسلام کوشش می‌کنند. هرگاه آنان را به میدان جنگ فرا می‌خوانند، حرکتی از خود نشان نمی‌دهند، و بهانه‌جویی می‌کنند که بنحوی از رفتن به میدان جنگ شانه خالی کنند. آنان دوست دارند که در آخر صفوف مسلمانان حرکت کنند، و بصورت سیاهی لشکر باشند، و «کج‌دار و مریز» در صحنه حاضر باشند، تا سرنوشت جنگ معلوم گردد که آیا تیره و تار است یا نورانی و درخشان؟! اگر صحبت از شکست بود و خداوند در آن جنگ برای مسلمانان رزم‌آور چنین خواسته بود که در بوتهٔ محنت و بلا گداخته شوند، و از این گرفتاری‌ها درس خوبی بگیرند؛ منافقان شادی می‌کردند که چه خوب شد که ما در جنگ شرکت نکردیم! و اظهار خشنودی می‌کردند که خوشبختانه فرار کرده‌اند و طعم تلخ شکست و کشتار و زخمی شدن و دیگر مصیبتهای جنگ را تحمل نکرده‌اند! امّا، اگر کار بعکس می‌شد، و خداوند در آن جنگ پیروزی سپاهیان اسلام را بر دشمنانشان خواسته بود، و لشکر اسلام را بر لشکر کفر چیره می‌ساخت، اندوه و حسرت و پشیمانی وجودشان را فرا می‌گرفت و آرزو می‌کردند که ای کاش مسلح یا غیرمسلح، یک تنه با دیگران، به صحنهٔ نبرد رفته بودند، و هم اکنون در پیروزی و غنائم جنگی با مسلمانان رزمنده شریک می‌بودند.

در آیات ۷۲ و ۷۳، سورهٔ ۴ (نساء) این حالات ضد و نقیض و این چهره‌های نیرنگ و فریب را آشکارا می‌توانیم ببینیم. در این دو آیه خداوند می‌فرماید:

﴿وَ اِنَّ مِنْكُمْ لَمَنْ لَيُبَطِّئَنَّ. فَاِنْ اَصابَتْكُمْ مُصيبَةٌ، قالَ: قَدْ اَنْعَمَ اللّهُ عَلَيَّ اِذْ لَمْ اَكُنْ مَعَهُمْ شَهيداً * وَلَئِنْ اَصابَكُمْ فَضْلٌ مِنَ اللّهِ، لَيَقُولَنَّ - كَاَنْ لَمْ تَكُنْ بَيْنَكُمْ وَ بَيْنَهُ مَوَدَّةٌ - يالَيْتَنى كُنْتُ مَعَهُمْ فَاَفُوزَ فَوزاً عَظيماً!﴾

این، پرواضح است که وقتی قرآن، این دو آیه را برای نشان دادن روحیات منافقان برمی‌گزیند، هرگز نمی‌تواند اختصاص به عده‌ای مسلمان سست ایمان داشته باشد، و محتوای آیه فقط و فقط هجو آن عده باشد؛ - بگذارید اهل تأویل مانند **مجاهد** و **قتاده** و دیگران بگویند که اینَ دو آیه فقط گزارشگر صفات و روحیات عده‌ای از منافقان است که در عهد رسول خدا با او بر سر ستیز بوده‌اند![1]

قرآن با قلم معجزه‌گر و ابتکار آفرین خویش در این دو آیه یک دسته از مردم را نشان داده است که در هر زمان و در هر مکان وجود دارند، و در محدودۀ قرنها و نسلها نمی‌گنجد! **ابن جُرَیج** این نکته را فهمیده است، آنجا که در تفسیرش می‌گوید: این دو آیه در مقام توصیف منافقانی هستند که مسلمانان را از جهاد در راه خداوند باز می‌دارند، و هرگاه مسلمانان از لشکر دشمن ضربتی می‌بینند، زبان به شماتت باز می‌کنند و زخم زبان می‌زنند، و هرگاه مسلمانان پیروزی و غنیمتی بدست می‌آورند، مانند حسودان زبان به کاشکی و افسوس باز می‌کنند[2]!

از این نمونه‌ها در قرآن بسیار و بسیار یافت می‌شود. در آغاز سورۀ همزه (سورۀ صد و چهارم قرآن) خداوند چهرۀ یک انسان زبون و پست و حقیر را برای ما ترسیم می‌کند که همواره با زبان بی‌صاحبش به عیبجویی مردم می‌پردازد، و با اشارات چشم و ابروی بی‌بند و بارش، و با حرکات مسخره آمیزش بر مردم طعنه می‌زند، و همه چیزِ همه کس را از آن خود می‌خواهد، و امتیازات دیگران را ناچیز می‌نگرد، و برای هیچ چیز در زندگی ارزش قائل نیست، بجز ثروتی که روی هم انباشته سازد و به شمارش آن بپردازد، بگمان آنکه اگر همه چیز از بین برود، ثروت او از میان نخواهد رفت! آری، دربارۀ این چنین انسان پست و حقیری، قرآن باید چنین بگوید:

﴿وَیْلٌ لِکُلِّ هُمَزَةٍ لُمَزَةٍ * اَلَّذی جَمَعَ مالاً وَعَدَّدَه * یَحْسَبُ اَنَّ مالَهُ اَخْلَدَهُ!﴾

کاری نداشته باشید به اینکه بعضی از مفسرین، آنقدر میدان دلالت این آیات را

۱- تفسیر طبری، ج ۵، ص ۱۰۵.

۲- امام المفسرین طبری نیز این نظریه را پذیرفته است. ر.ک. تفسیر طبری، همانجا.

محدود می‌گردانند که می‌گویند: مراد خداوند در این آیات، **اخنس بن شریق** است[1]. اینان را با **زمخشری** تنها بگذارید تا آنطور که باید و شاید از عهدهٔ آنان برآید! زمخشری نظریهٔ خودش را با کمال صراحت، این چنین عنوان می‌کند: چه اشکالی دارد که سبب نزول آیه «خاص» باشد، ولی بیان وعید و تهدیدآمیز آیه «عام» باشد، و هر انسانی را که در هر زمان و مکانی این چنین خود را حقیر و پست و زبون گرداند، و تا این اندازه از اخلاق انسانی فاصله بگیرد، و زمام نفس خویش را بدست ثروت عاریت چند روزهٔ این جهان بسپارد، شامل گردد، و با این ترتیب، شخص مورد نظر را نیز با شدت بیشتری مورد سرزنش و نکوهش قرار دهد که بنگرید وی چقدر زبون و پست و بدبخت است! هر کس که خصوصیاتی مشابه وی داشته باشد، روی رستگاری نخواهد دید[2]! **امام زرکشی** نیز، آنجا که در کتاب البرهان فصلی را به بیان اینگونه موارد در قرآن اختصاص می‌دهد، و می‌گوید: گاهی در قرآن با وجود آنکه سبب نزول آیه «خاص» است، لفظ و عبارت بصورت «عام» می‌آید، تا توجّه دهد به این نکته آنچه باید در نظر گرفته شود عمومیت و شمول و گسترش دلالت لفظ است (و نباید محتوا و مفهوم آیه فقط در رابطه با سبب نزول ویژهٔ آن مورد توجّه قرار گیرد)[3] در آنجا، به همین سخن **زمخشری** استشهاد می‌کند، و بیانی نظیر همین بیان ما دارد.

در عین حال، قابل تردید و انکار نیست که این نمونه‌هایی که در زمینهٔ مردم‌شناسی در قرآن آمده است، در هر عصر و در هر نسل مصادیق فراوان دارد، و در هر محیط و شرایطی یافت می‌شوند، با آنکه از قید و بند زمان و مکان بیرون‌اند. بهرحال، در آغاز که این نمونه‌ها پیدا شده‌اند یا مورد توجّه قرار گرفته و مطرح شده‌اند، بصورت اشخاص و افراد معین و مشخصی خود را نشان داده‌اند، امّا، **نکتهٔ جالب توجّه اینست که** این

۱- تفسیر ابن کثیر. ج ۴، ص ۵۴۸. زمخشری چند نام دیگر را نیز ذکر کرده است، اگر چه با کلمهٔ «قیل» فهمانیده است که روایات مربوطه چندان قابل اعتماد نیستند: ﴿و قیل: فی امیّة بن خلف، و قیل: فی الولید بن المغیرة﴾. ر.ک. کشاف. ج ۴، ص ۲۳۲.
۲- کشاف. ج ۱، ص ۲۳۲.
۳- برهان. ج ۱، ص ۳۲.

نمونه‌ها در قرآن منحصر به مواردی نیست که در رابطه با اشخاص و افراد معینی مطرح شده باشند. چه بسا در قرآن نمونه‌هایی از انسانها معرفی شده‌اند که هر اندازه مفسران خودشان را خسته کنند و افراد مورد نظر را در عصر نزول آن آیات بیابند، دستشان به جایی نرسد! این آیات، در زمرهٔ آن دسته از آیات قرآن هستند که ابتدائاً و بدون هیچگونه سبب و مقدمه‌ای، و بدور از هر زمینه و محدوده‌ای نازل شده‌اند. تو گویی این آیات تابلوهای هنری گویایی هستند که آدمیزادگان را بصورت یک «واحد» نشان می‌دهند که همهٔ افراد آن با یکدیگر شباهت دارند، یا بعبارت دیگر، نوع انسانی را بصورت افرادی که دارای مشخصات و خصوصیات همانند یکدیگر هستند، جلوه‌گر می‌سازند ....

بگذارید مفسران در مقام تأویل این آیه هر چه دلشان می‌خواهد و دوست دارند بگویند، که خداوند می‌فرماید: [آیهٔ ۱۲، سورهٔ ۱۰ (یونس)]

﴿وَإِذا مَسَّ الْإِنْسانَ الضُّرُّ دَعانا لِجَنْبِهِ أَوْقاعِداً أَوقائِماً. فَلَمّا كَشَفْنا عَنْهُ ضُرَّهُ مَرَّ كَأَنْ لَمْ يَدْعُنا إِلىٰ ضُرٍّ مَسَّهُ﴾.

هیچیک از مفسران نمی‌توانند شخص معینی را بعنوان مصداق این تصویر زندهٔ بی‌نظیر معرفی کنند، و ـ بنظر من ـ هیچیک از مفسران نخواهند توانست سخنی جالب‌تر و برازنده‌تر و متناسب‌تر با ژرفنای این بیان قرآنی، و آسمانی‌تر از سخن بی‌نظیر نویسندهٔ مبتکر اسلامی معاصر، استاد **سیّد قطب** بگویند. استاد می‌گوید: «حقیقتاً انسان همینطور است! وقتی دچار گرفتاری و دردسری می‌شود، و چرخ زندگی‌اش از شتاب بازمی‌ایستد، روی برمی‌گرداند، و نیروی بزرگ زمامدار جهان آفرینش را بیاد می‌آورد، و ناگزیر به او پناهنده می‌گردد. امّا، وقتی که گرفتاری بر طرف می‌شود و دردسر رفع می‌گردد، و موانع از سر راه زندگی او به کناری می‌رود، و دوباره خون در رگهای زندگیش موج می‌زند، و امیدهای زندگی دوباره رخ می‌نمایند، و در پاسخ دعایش لبیک استجابت می‌شنود، آنچنان می‌گذارد و می‌رود که گویی اصلاً دیروز خبری نبوده است!»[۱].

۱- التصویر الفنی فی القرآن، ص ۱۷۸. چاپ دوم. به خوانندهٔ گرامی توصیه می‌کنم که فصل «نماذج

این نمونه‌ها، هر چند که دیدگاههای انسان نسبت به روان آدمی متعدد گردند، تعدادشان افزایش می‌یابد؛ انسانهای پاک و انسانهای پلید؛ انسان‌های بلند همت و انسانهای زبون؛ انسانهای مؤمن و انسانهای کافر؛ انسانهای محافظه‌کار و انسانهای شتابزده؛ انسانهای درستکار و انسانهای خیانتکار؛ دشمن و دوست؛ و دانشمند و نادان؛ که شخص محقق در مفاهیم قرآن این نمونه‌ها را همچنانکه در جوامع و محیطهای مختلف می‌تواند مشاهده کند، به همان ترتیب، در این سوی و آن سوی قرآن نیز می‌تواند ببیند و بیابد.



اگر ما به خودمان اجازه می‌دادیم که به تفصیل وارد بحث در جنبه‌های ادبی قرآن بشویم، قلم آغشته به رنگهای قرآنی را بدست می‌گرفتیم و به نقاشی این تابلوها با الهام از نقش‌های آسمانی قرآن ادامه می‌دادیم، و به تابلوهایی می‌رسیدیم که طراوت و شادابی قرآن در آنها دیده شود، و سایهٔ آرامبخش وحی قرآنی از لابلای تصاویر آنها احساس گردد. امّا، در این کتاب، تنها در صدد آن هستیم که دربارهٔ علمی از علوم قرآن (علم اسباب‌النزول) سخن گفته باشیم، و بطور خلاصه، سخن ما اینست که در رابطه با اسباب‌النزول، نه نظریهٔ افراطی علما صحیح است و نه نظریهٔ تفریطی ادبا. و نظریهٔ ما اینست که آیات قرآن بر دو نوعند: یک نوع، دارای سبب نزول بخصوصی هستند، و نوع دوم، آیاتی هستند که ما راجع به اسباب نزول آنها هیچ چیز نمی‌دانیم. انگیزهٔ نزول این آیات، وجود مردمانی این چنین است در هر زمان و مکان، نه وقایع زندگی این مردمان، و بعبارت دیگر، زندگی جاوید و ابدی انسان مطرح است، نه این زندگی محدود فانی!

انسانیة» را در این کتاب بخواند، که خواندن این چند صفحه می‌تواند او را از خواندن مجلدات بزرگ کتابهای بلاغت بی‌نیاز گرداند.

فصل سوم

علم مکّی و مَدَنی

پیامبر بزرگوار اسلام پیش از آنکه به پیامبری معبوث گردد، دهها سال در این جهان می‌زیست، و - مانند دیگر مردم زمان جاهلیت - نمی‌دانست «کتاب» چیست و «ایمان» چیست؟! تا آنکه خداوند، او را برای تبلیغ رسالت خویش برگزید، و روح فرمان خویش را به او وحی فرمود. خداوند بعثت پیامبر خاتم را نیز مانند دیگر پیامبران پیش از وی در سنّ چهل سالگی قرار داد، تا از فکری پخته‌تر، عزیمتی راستین‌تر، اراده‌ای آهنین‌تر، حمله‌ای کوبنده‌تر، تجربه‌ای گسترده‌تر، و دلی آرام‌تر برخوردار باشد.

بعضی از مفسران خواسته‌اند - بهر نحوی که بشود - سنّ پیغمبر اسلام را به هنگام بعثت، از متن قرآن استخراج کنند، و وقتی بجز یک آیه در این رابطه نیافته‌اند، و فقط این نقل قول خداوند را از زبان حضرت رسول اکرم در قرآن دیده‌اند که می‌فرماید: ﴿قُلْ ... فَقَدْ لَبِثْتُ فِيكُمْ عُمُراً مِنْ قَبْلِهِ ...﴾ [آیهٔ ۱۷، سورهٔ ۱۰ (یونس)] همین آیه را گرفته‌اند و با قاطعیت هر چه تمامتر گفته‌اند: کلمه «عُمُر» مترادف سنّ چهل سالگی است[1].

۱- مقایسه کنید با: تفسیر طبری، ج ۱، ص ۶۷-۶۸، به روایت قتاده.

مفسران، تفسیرهای عجولانه و شتابزده از این دست، فراوان دارند، که مفاهیم لغوی را با واقعیت‌های تاریخی درهم می‌آمیزند!

کلمهٔ «عُمُر» بتنهایی بهیچوجه چنین دلالت یقینی که می‌گویند ندارد، و در مفهوم لغوی این کلمه هیچ اشاره‌ای بهَ یک عدد صریح نیست. ولی، با الهام از سیاق عبارت یا از روند واقعیت تاریخی می‌توان تلویحاً به اشاره‌ای دست یافت. بنابراین، مفسّری که با این قطع و یقین می‌گوید: از سنّ چهل سالگی در این آیه باکلمهٔ «عُمُر» تعبیر شده است، ابتدا از سیرهٔ نبوی الهام گرفته است و سپس بیان قرآنی را با آن واقعیّت تاریخی تطبیق داده است....

امّا، شبهاتی که خاورشناسان در اطراف تفسیر این آیه القا کرده‌اند، بجز غلط اندازی‌های آشکار یا سخنانی از روی نابخردی، چیز دیگری نیست. بعضی از این خاورشناسان عقیده دارند که بخاطر تناقض و تضادی که میان این روایات هست[1]، نمی‌شود مدّت عمر پیغمبر اکرم را از روی این آیات و روایات موجود بطور دقیق بدست آورد[2]. بعضی دیگر از خاورشناسان، بعکس، معتقدند که عادت عرب زبانان و بیشتر سامیان اینست که به عدد «چهل» که عددی اسرارآمیز است، یک صفت جادویی بدهند[3]!

اینکه می‌گوییم - فهمیده و سنجیده - غلط‌اندازی می‌کنند، دلیلمان اینست که اینان خودشان می‌دانند که روایات شأن نزول با هم تناقض و برخوردی ندارند. درست است که روایات متعددی از طرق متعددی در این زمینه بدست ما رسیده است، ولی «تعدُّد»

۱- بنگرید به:
Lammens, L'Age de Mahomet et la chronologie de la Sira (Journal Asiatique, 1911).

۲- این نظریهٔ بلاشر است، در آغاز ترجمهٔ قرآن؛ بنگرید به:
Blachère, traduction, t.II, p.1.

۳- بلاشر برای این گفتهٔ خود به دو مقالهٔ منتشر شده در یک مجلّهٔ آلمانی استفاده کرده است که در لایپزیگ منتشر می‌گردد، به نام:
Zeitschrift der Deutschen Margenal andischen Gesellschaft
مقالهٔ اوّل در جلد ۶۱ آمده است، نوشتهٔ Konig است، و دوّمی در جلد ۶۵ آمده است، نوشتهٔ Rescher.

هیچگاه دلیل تناقض و برخورد نیست. تناقض و برخورد وقتی پیش می‌آید که روایاتی متناسب و هماهنگ با یکدیگر داشته باشیم، و مفاهیمشان با یکدیگر نخوانند، و با توجّه به معیارهای گوناگون مقایسه و ارزیابی تیز نتوانیم یکی از آندو را کنار بگذاریم و دیگری را برگزینیم؛ چنانکه ناقدان حدیث در جای خودش متذکر گردیده‌اند[1]. امّا وقتی که می‌توان روایات متعددی را که در یک زمینه آمده‌اند، با هم مقایسه کرد، و یکی را برگزید، دیگر چه جای سخن از «تناقض» گفتن؟! مورخان دهها روایت در رابطه با سنّ پیغمبر اسلام بهنگام بعثت نقل کرده‌اند[2]، ولی همواره همهٔ مورخان روایتی را که چهل سال تمام را پیشنهاد می‌کند، پذیرفته‌اند و می‌پذیرند، و محققان اهل تفسیر نیز همین نظریه را پذیرفته‌اند[3].

امّا اینکه می‌گویم: خاورشناسان این سخنان را از روی نادانی می‌گویند، یا خودشان را به نادانی می‌زنند؛ به این جهت است که می‌بینیم وقتی می‌خواهند، آن عدد - بقول خودشان - اسرارآمیز و جادویی را که اعراب و سامیان آنرا بطرز مخصوصی بکار می‌گیرند، مشخص کنند؛ یا واقعاً و یا بصورت ساختگی، سرگردان می‌شوند. گاهی می‌گویند: این عدد اسرارآمیز و جادویی، عدد «چهل» است؛ گاهی می‌گویند: عدد «هفت» است، و گاهی هم می‌گویند: عدد «هفتاد» است[4]! این خاورشناسان متوجه این نکته نشده‌اند که اگر چه یک واقعیت در زبان عربی است که گاهی به دلالت این اعداد (۴۰ و ۷ و ۷۰) نوعی مبالغه افزوده می‌شود، ولی نه به آن ترتیب که در هر حال مفهوم عددی اصیل خودشان را هم از آنها بازگیرد، و هرگز کاربرد این اعداد ملازمه‌ای با مبالغه در مفهوم عدد ندارد. بخصوص، در جاهایی که روایات معتبر و حوادث تاریخی

۱- بنگرید به: تدریب الراوی، سیوطی، ص ۹۳؛ توضیح الافکار، صنعانی، ج ۲، ص ۴۷؛ نیز مقابله کنید با: علوم الحدیث، از مؤلّف این کتاب، ص ۱۹۳.

۲- ر.ک. برای مهمترین این روایات به: الطبقات الکبری، ابن سعد، ج ۲، ق ۲، ص ۸۲.

۳- به عنوان مثال، بنگرید به: تفسیر ابن‌کثیر، ج ۲، ص ۴۱۰. ابن‌کثیر در اینجا نخست نظر مشهور را آورده است که می‌گوید آنحضرت پیش از بعثت ۴۰ سال در میان مردم زیسته بودند؛ آنگاه، نظر سعیدبن مسیّب را می‌آورد: ۳۳ سال؛ که نظر مشهور و صحیح همان ۴۰ سال است.

۴- رجوع شود به توضیح مفصّل مؤلّف در بارهٔ «احرف سبعه».

مشهور، مفهوم عددی اصیل آنها را تأیید می‌کنند.

بنابراین، ما ناگزیر باید در برابر این خاورشناسان ـ اعمّ از غلط اندازانشان یا آنانکه خودشان را به نادانی می‌زنند! ـ بایستیم، و با قاطعیت بگوییم که: آری، **خداوند پیامبرش را درست در سَنّ چهل سالگی مبعوث به رسالت گردانید.** برای تأیید این سخنان هم بهیچوجه نیازی نداریم به اینکه کلمهٔ «عُمُر» در آن آیهٔ قرآن را مترادف «۴۰ سال» بگیریم، یا صحبت از پندارهای سامیان دربارهٔ این عدد عجیب بمیان آوریم. همین روایات صحیح مشهور و نزدیک به حد تواتر که از طریق شیعه و سنی نقل شده‌اند و دهان به دهان ـ از دیرباز تاکنون ـ به ما رسیده‌اند برای تأیید گفتار ما بس است.

تردیدی نیست در اینکه شبهه پراکنی در پیرامون سنّ پیغمبر اکرم بعثت و آغاز وحی آسمانی، گام نخستین در راه ایجاد تردید در اذهان مسلمانان نسبت به روند دعوت اسلامی در مکه است که بدنبال آن کوشش‌های دیگری انجام می‌گیرد تا بالاخره ارزش اطلاعات تاریخی راکه دربارهٔ مراحل پیاپی نزول و ابلاغ وحی قرآنی در مکّه و سپس در مدینه درکتب تاریخ و تفسیر و حدیث محفوظ است، از میان ببرند! شما خودتان اندکی دقت کنید: اگر تصویری که از آغاز وحی در ذهن یک محقق ترسیم می‌گردد، با پیچیدگی فراوان همراه باشد، و چهرهٔ حقیقی این نقطهٔ عطف تاریخ را پشت پرده‌های ابهام نگاهدارد، این محقق چگونه خواهد توانست برای خودش تجسم کند که مراحل مختلف نزول وحی چگونه صورت پذیرفته است؟!

امّا، هم اکنون که ما هرگونه تاریکی و پیچیدگی را از نقطه آغاز وحی زدوده‌ایم، و سنّ پیامبر اکرم را بهنگام مبعث مشخص گردانیده‌ایم، بخوبی می‌توانیم مرحله به مرحله همگام با نزول تدریجی قرآن پیش برویم و تنزیل قرآن را قدم به قدم دنبال کنیم، و به مطالبی که اهل تحقیق و علمای بزرگ اسلامی در مقام توصیف مراحل ابتدائی و میانی وحی قرآنی برای ما گفته‌اند، اطمینان داشته باشیم؛ همچنانکه پیش از این در فصلهای گذشته، با نهایت اطمینان و اعتماد، تحلیلی راکه از پدیدهٔ وحی بدست داده بودند،

پذیرفتیم. همچنین، در زمینهٔ پیگیری مراحل مختلف نزول قرآن که برحسب نیازهای فردی و اجتماعی مسلمانان همراه با تکوین و تشکیل جامعهٔ اسلامی بتدریج صورت می‌گرفت؛ و نیز، در جهت بازسازی صحنه‌های گردآوری و تدوین آیات و سوره‌های قرآن و حفظ و نگاهداری و نسخه برداری و تهیه و تنظیم مصاحف رسمی؛ و بالاخره، مراحل زیباسازی رسم‌الخط قرآنی؛ و نیز، بهنگام بازشناسی موارد متواتر از وجوه هفتگانهٔ قرائت قرآن؛ و نیز، در پیگیری اسباب النزول و وجوه صحیح ارتباط میان آیات قرآن، در همهٔ این زمینه‌ها، ما به پارسایی و احتیاط فوق‌العاده‌ای که بر وجود راویان و متون و اسناد این روایات حاکم است، و همچنین به احساس هنری ظریف این محقّقان و صاحبنظران که هماهنگی‌ها و دقائق اعجاز تعبیر قرآنی را در نظر گرفته‌اند و در عین حال، حقایق تاریخی را هم از نظر دور نداشته‌اند؛ بطور دربست اعتماد کرده‌ایم.

شاید جای هیچگونه گفتگویی نباشد که در **علم بازشناسی آیات و سوره‌های مکّی و مدنی قرآن (علم مکّی و مدنی)** بیش از دیگر علوم قرآنی نیاز به پاکسازی روایات و تحقیق متون و ارجاع داوری به تاریخ صحیح و معتبر، محسوس است، و حتّی، بیش از علم «اسباب النزول» نیز، نیازمند تحقیق‌های یاد شده است. زیرا، علم به اسباب‌نزول شامل موارد مشخّص و جزئی در رابطه با مسائل فردی و اجتماعی می‌شود، و بیشتر بیان‌های تفصیلی قرآن را که ابتدائاً و بدون هیچگونه سبب و مقدمه‌ای نازل شده‌اند، دربرنمی‌گیرد[1]. امّا، **علم مکّی و مدنی** ناگزیر است که به یکایک سوره‌ها و آیات قرآن بپردازد: هر سوره از سوره‌های قرآن یا مکّی است یا مدنی، که البتّه، گاهی تعدادی از آیات یک سورهٔ مکّی، مدنی هستند، و گاهی تعدادی از آیات یک سورهٔ مدنی، مکّی هستند. از طرفی، یکایک آیات قرآن - عملاً - دارای هویّت شناخته شده هستند و بیوگرافی آنها کاملاً مشخص است، و هر یک از آیات مکّی یا مدنی قرآن که از گروه خودش بیرون رفته است و در آن گروه دیگر جای گرفته است، دانشمندان مورد اعتماد ما با معیارهای دقیق نقد و تحقیق بسراغ آنها رفته‌اند و تحقیق را تا آنجا ادامه

۱- بنگرید به توضیح مؤلّف در صفحات نخستین از فصل پیشین.

داده‌اند که به قطع و یقین یا نزدیک به قطع و یقین رسیده‌اند که هر یک از آن آیات وابسته به کدام گروه مکّی یا مدنی هستند؟

ملاحظه می‌فرمایید که علم بازشناسی آیات و سوره‌های مکّی و مدنی قرآن، سزاوار آنهمه توجّهی که به آن مبذول شده است، بوده است، و درخور آن هست که بحق، مسیر اصلی پژوهش علمای اسلامی برای تحقیق در مراحل مختلف پیشرفت و گسترش آیین اسلام بشمار آید، و محققان و صاحبنظران از این راه گامهای حکیمانهٔ وحی آسمانی قرآن را همراه با وقایع و حوادث و زمینه‌ها و شرایط جامعهٔ نوبنیاد اسلامی بازشناسند، و از همین راه نیز، چگونگی و هماهنگی و تأثیر متقابل آیین اسلام و جاهلیت را در یکدیگر، در محیط عربستان و در مکّه و مدینه و در زندگی بیابان نشینان و شهرنشینان، و نیز، شیوه‌های گوناگون سخن گفتن قرآن را با مسلمانان و مشرکان و یهودیان و مسیحیان بشناسند.

بدیهی است، وقتی این علم بخواهد همهٔ آن معارف گسترده‌ای راکه به اختصار از آنها یاد کردیم، به انسان بدهد، طبعاً، مباحث متنوّع و مختلفی پیدا می‌کند: از یکسو، تحقیق در ترتیب زمانی نزول آیات قرآن را لازم می‌آورد، و از سوی دیگر، تحقیق بمنظور مشخص گردانیدن مکانی که هر قسمت از آیات قرآن در آن نازل شده است، در دستور کار این علم قرار می‌گیرد. همچنین، **دسته‌بندی موضوعی آیات قرآن لازم** می‌آید، و نیز، تعیین نام و مشخصات کسانی که آیات قرآن در رابطه با آنان نازل شده است، جزء برنامهٔ این پژوهشهای علمی قرار دارد.

بنظر ما چنین می‌رسد که این انواع گوناگون و فنون مختلف مربوط به بازشناسی مکّی و مدنی قرآن، از دیرباز، به ذهن علمای اسلامی گذشته است. ما می‌بینیم، وقتی خواسته‌اند آیات و سوره‌های قرآن را به آیات و سوره‌های مکّی و مدنی تقسیم کنند، تردید داشته‌اند که **آیا «مکان» را مبنا قرار دهند یا «زمان» را یا اشخاصی راکه** آیات در رابطه با آنها نازل شده‌اند؟

- آنکس که می‌گوید: «مکّی» آنست که در مکّه نازل شده باشد، اگرچه پس از

هجرت نازل شده باشد، «مکان» را در نظر گرفته است، و محور بازشناسی مکّی و مدنی قرار داده است.

- آنکس که می‌گوید: «مکّی» آنست که روی سخن و خطابش با اهل مکّه باشد، و «مدنی» آنست که مخاطبش اهل مدینه باشند، رعایت «اشخاص» راکرده است.

- و آنکس که می‌گوید: همان اصطلاح معروف و مشهور را می‌پذیریم که: «مکّی» آیات و سوره‌هایی هستند که پس از هجرت رسول اکرم به مدینه نازل شده باشد، اگرچه نزولشان در مکّه نباشد، و مدنی آیات و سوره‌هایی هستند که پس از هجرت پیغمبر اکرم نازل شده‌اند، اگرچه در مکّه نازل شده باشد، «ترتیب زمانی» مراحل تدریجی پیشرفت و گسترش آیین اسلام را محور قرار داده است.

[نظریهٔ مؤلف:]

ما، در عین حال که همین تعریف آخری (تعریف مشهور) را برای «مکّی» و «مدنی» می‌پذیریم، ولی از شما خوانندهٔ گرامی پنهان نمی‌داریم که در هر سه تعریف مذکور که از «مکی» و «مدنی» بدست داده شد، هر سه عنصر «زمان» و «مکان» و «اشخاص» - بطور یکسان - وجود دارند[1]. علاوه بر این، ما یک عنصر چهارمی را نیز در تعریف «مکّی» و «مدنی» می‌بینیم که بر اهل دقت و بصیرت نیز پوشیده نیست، و آن، عنصر «موضوع» است.

بعنوان نمونه، سورهٔ ممتَحَنه (سورهٔ شصتم قرآن) را در نظر بگیرید. از آغاز تا پایان این سوره در مدینه نازل شده است[2]، و طبعاً، پس اِز هجرت نازل شده است؛ این هم از نظر زمان. امّا، از نظر اشخاصی که مخاطب این سوره قرار گرفته‌اند، روی سخن این سوره با اهل مکّه است؛ و از نظر موضوعی شامل یک تربیت اجتماعی است که دلهای

۱- بنگرید برای این اصطلاحات سه گانه به : برهان، ج ۱، ص ۱۸۷؛ اتقان، ج ۱، ص ۱۳-۱۴.

۲- برای تفصیل این داستان، بنگرید به : سیرة الرسول، ابن هشام، ص ١٦-۱۷. این سوره در بارهٔ حاطب بن ابی بلتعه نازل شد، که برای قریش نامه نوشت، و آنان را از عزیمت پیامبر اکرم(ص) بسوی مکّه باخبر گردانید.

مسلمانان را به نور معرفت و ایمان و اخلاق اسلامی می‌آراید. بهمین جهت، دانشمندان علوم قرآنی، این سوره را در ردیف «ما نزل بالمدینة و حکمه مکّی» (یعنی: آیات و سوره‌هایی که در مدینه نازل شده‌اند و حکمشان مکّی است) آورده‌اند[۱].

نمونهٔ دیگر: [آیهٔ ۱۳، سورهٔ ۴۹ (حجرات)]: ﴿یا ایها الناس! انّا خَلَقناکم من ذَکَرٍ وَاُنثیٰ وَجَعَلْنٰاکُمْ شُعُوباً وَقَبٰائِلَ لِتَعٰارَفُوا ...﴾ از نظر «مکان» در مکّه نازل شده است. از نظر «زمان» روز فتح مکّه نازل شده است (یعنی در سال هشتم هجرت) و از نظر «موضوع» هدف آن دعوت مردم به همزیستی مسالمت آمیز و آگاهی دادن انسانها به اینکه همه از یک پدر و مادرند، و هرگونه تبعیض نژادی و طبقاتی و غیره غلط است. امّا از نظر «اشخاص» روی سخن آیه هم با اهل مکّه است و هم با اهل مدینه. بهمین جهت، دانشمندان علوم قرآنی، این آیه را نه مطلقاً «مکّی» نامیده‌اند، و نه مشخصاً «مدنی» دانسته‌اند، بلکه آنرا در ردیف ﴿ما نزل بمکة و حکمه مدنی﴾ (یعنی: آیات و سوره‌هایی که در مکّه نازل شده‌اند و حکمشان مدنی است) محسوب داشته‌اند[۲].

امّا اینکه ما بدون هیچ تردیدی تقسیم آیات و سوره‌های قرآن را به مکّی و مدنی با در نظر گرفتن عنصر زمان بر تقسیمات و تعریفات دیگر ترجیح دادیم، برای اینست که موضوع «مکی» و «مدنی» پیوند استواری با تاریخ دارد، و در چنین مواردی ما نمی‌توانیم تقسیم‌بندی مکانی داشته باشیم. بویژه اگر بخواهیم آیات و سوره‌هایی راکه در آغاز و میانه و پایان دوران اقامت پیغمبر اکرم در مکّه یا در مدینه نازل شده‌اند، دقیقاً مشخص سازیم. زیرا، پیگیری این دوران‌های پیاپی طبعاً گزینش یک **ترتیب زمانی** را بدیهی می‌سازد، بطوری که جای هیچگونه تردیدی باقی نمی‌ماند. می‌ماند، تعیین اشخاصی که آیات در رابطه با آنان نازل شده‌اند؛ و دسته‌بندی موضوعات؛ که دو کار جداگانه‌اند و در روند ترتیب تاریخی و زمانی نزول آیات قرآن و نیز در لابلای صفحات تاریخ و تفسیر که وقایع و حوادث اسلام را دسته‌بندی می‌کنند، جایگاه مناسب خود را می‌یابند.

۱- برهان، ج ۱، ص ۱۹۵.
۲- همان مأخذ.

امتیاز بکارگرفتن این **روش تاریخی - زمانی** در تقسیم‌بندی آیات و سوره‌های مکی و مدنی قرآن اینست که حالات روانی مسلمانان و شرایط و تحولات اجتماعی در جامعهٔ نوبنیاد اسلامی از نظر دور نمی‌مانند، و تأثیرات محیط زیست در زندگی انسان بدست فراموشی سپرده نمی‌شود، و صاحبنظران و محققان علوم قرآنی از دیرباز این روش را دستور کار خویش قرار داده‌اند، وآنچنان کار را سخت گرفته‌اند که گفته‌اند: کسی که مراحل مختلف دعوت پیامبر اسلام را دقیقاً باز نشناخته است، حق ندارد به تفسیر کتاب خدا بپردازد! و به تعبیر دقیق‌تر، در اقیانوس بیکران آیات قرآن و سخنان خداوند به غوّاصی مشغول بشود، و در نتیجه مانند غوّاصان ناشی و بی‌تجربه بیهوده زیر و بالا برود و دست و پا بزنند!

ابوالقاسم حسن بن محمّد بن حبیب نیشابوری[1] می‌گوید: ﴿مِن اشرفِ علومِ القرآنِ علمُ نزولِهِ و جِهاتِه، و ترتیبُ ما نَزَل بمکّةَ ابتِداءً و وَسَطاً و انتهاءً و ترتیبُ ما نزلَ بالمدینةِ کذلک، ثمَّ ما نزل بمکَّةَ و حکمُهُ مدنیٌّ، و ما نَزَل بالمدینةِ و حکمُهُ مکّی﴾[2].

چنانکه ملاحظه می‌فرمایید، **ابوالقاسم نیشابوری** صریحاً به تقسیم آیات و سوره‌های قرآن از نظر نزول به شش مرحلهٔ زمانی اشاره کرده است: سه مرحلهٔ ابتدائی و میانی و پایانی در مکّه و سه مرحلهٔ ابتدائی و میانی و پایانی در مدینه. بنابراین، کاری که بعضی خاورشناسان کرده‌اند و آمده‌اند آیات و سوره‌های قرآن را بر پایهٔ شأن نزول آنها مرتب کرده‌اند، و نزول تدریجی قرآن را به شش یا چهار مرحله تقسیم کرده‌اند[3] - چنانکه اندکی پس از این خواهیم دید - بخودی خود اشکالی ندارد. زیرا، علمای اعلام مانیز چنین کاری راکرده‌اند. اشتباهات و کجروی‌ها از آنجا شروع می‌شود که پیگیری

- نحوی، مفسّر، پیشوای روزگار خویش در علم قرائات؛ به سال ۴۰۶ هـ ق درگذشت (بغیة الوعاة، ص ۲۲).

برهان، ج ۱، ص ۱۹۲؛ نیز: سیوطی در اتقان، ج ۱، ص ۱۲-۱۳.

سخن ما ناظر به کوشش مویر است بمنظور تدوین ترتیب نزول قرآن در ۶ مرحله: ۵ مرحله در مکّه و حلهٔ ششم در مدینه؛ همچنین، کوشش ویل که نزول قرآن را به ۴ مرحله تقسیم کرده است: ۳ مرحله در ه و مرحلهٔ چهارم در مدینه، نولدکه، شوالی، بل، رودول و بلاشر نیز ترتیب نزول پیشنهادی وی را رفتند. تفصیل این مراحل پیشنهادی خاورشناسان را در همین فصل خواهیم آورد.

ترتیب زمانی نزول قرآن بدور از روایات صحیح دنبال می‌شود، و پندارهای بی‌پایه و اساس مبنای تقسیم‌بندی آیات و سوره‌های قرآنی می‌گردد.

اگر سخن ابوالقاسم نیشابوری را دنبال کنیم، مشاهده می‌کنیم که وی پس از آنکه بر روش تقسیم‌بندی «تاریخی - زمانی» آیات و سوره‌های قرآن تأکید می‌کند، بی‌درنگ جزئیاتی را نیز در رابطه با این روش متذکر می‌شود که در نظر ما کوچک و پیش پا افتاده می‌نماید، ولی از دیدگاه وی فوق‌العاده اهمیت دارد و قابل دقّت است، و او، دانستن همین جزئیات را هم برای هر کس که بخواهد به تفسیر قرآن بپردازد، واجب می‌شمرد. می‌گوید: «ونیز مفسّران محقق باید بخوبی باز بشناسند آیات و سوره‌هایی را که در مکّه نازل شده‌اند در رابطه با اهل مدینه؛ آیات و سوره‌هایی را که در مدینه نازل شده‌اند در رابطه با اهل مکّه؛ آیاتی که در سیاق آیات مدنی قرار دارند ولی بنظر می‌رسد که مکّی باشند؛ وبعکس، آیاتی که در سیاق آیات مکّی قرار دارند، ولی بنظر می‌رسد که مدنی باشند؛ آیاتی که در جُحفه[1] نازل شده‌اند؛ آیاتی که در بیت المقدس نازل شده‌اند؛ آیاتی که در طائف نازل شده‌اند؛ آیاتی که در حدیبیه نازل شده‌اند؛ سوره‌هایی که شب هنگام نازل شده‌اند، و آیات و سوره‌هایی که در وقت روز نازل شده‌اند؛ آیات و سوره‌هایی که جبرئیل را در موقع نزول وحی آنها عده‌ای از فرشتگان همراهی می‌کرده‌اند، و آیات و سوره‌هایی که جبرئیل بتنهایی برای ابلاغ آنها نزد پیغمبر اکرم آمده است؛ آیات مدنی در سوره‌های مکّی، و آیات مکّی در سوره‌های مدنی؛ آیات و سوره‌هایی که (نوشته‌هایشان) از مکّه به مدینه برده شده (و در مدینه خوانده شده‌اند)؛ و آیات و سوره‌هایی که (نوشته‌هایشان) از مدینه به مکّه برده شده است؛ و آیات و سوره‌هایی که از مدینه به سرزمین حبشه برده شده است؛ آیات مجمل؛ آیاتی که با توضیح کامل همراه هستند؛ آیاتی که بصورت رمزی آمده‌اند؛ آیات و سوره‌هایی که اختلافی هستند و بعضی می‌گویند: مکّی هستند و بعضی می‌گویند مدنی هستند. این موارد جمعاً ۲۵مورد می‌شود، که هر کس شناخت کافی از آنها نداشته باشد، و نتواند

۱- جُحفه، روستایی است بر سر راه مکّه به مدینه، واقع در چهار منزلی مکّه.

آیات را با توجّه به همهٔ این جهات از یکدیگر باز شناسد، برای او روا نیست که در رابطه با مفاهیم کتاب خداوند متعال سخن بگوید!»[۱].

ما خود اعتراف می‌کنیم به اینکه درگنجایش کار ما نیست که در اینجا همهٔ آن جهات مختلف را در تقسیم بندی و بازشناسی آیات قرآن بتفصیل مطرح سازیم. زیرا، تحقیق دربارهٔ هر یک از این جهات یک مجلد کامل را فرا می‌گیرد، و تازه، هیهات که آنطور که باید و شاید مطلب را برساند، و همهٔ جوانب موضوع را بررسی کند. بنابراین، فقط بخاطر آنکه نشان بدهیم که علمای اسلامی چه زحماتی را در راه پیگیری مراحل مختلف وحی بر خود هموار داشته‌اند، اشارهٔ مختصری خواهیم داشت به بعضی از روایات و نظریاتی که در مقام توصیف آیات مکّی و مدنی قرآن به این اکتفا نکرده‌اند که بگویند: این آیات مکّی است یا مدنی است. یا، پیش از هجرت نازل شده است یا بعد از هجرت نازل شده است؛ بلکه توجهشان به این کتاب بزرگ آسمانی فراتر از اینها بوده است، و بالاترین درجهٔ تدقیق و تحقیق و کاوش و پژوهش را در این راه بکار گرفته‌اند، و گسترده‌ترین تفصیلات و کوچکترین جزئیات از نظر تیزبینشان دور نمانده است.

بعنوان مثال، وقتی بطور کلی دیده‌اند که بیشتر آیات قرآن در وقت روز نازل شده‌اند[۲]، بنابراین، توجّه خود را معطوف این نکته گردانیده‌اند که پیگیری کنند که نزول کدامیک از آیات و سوره‌های قرآن از این قاعده مستثنا هستند، و مثلاً به سورهٔ مریم رسیده‌اند و دیده‌اند که آری، سورهٔ مریم شب هنگام نازل شده است:

طبرانی[۳] از ابومریم غسانی نقل کرده است که گفت: نزد رسول خدا رفتم و گفتم:

۱- برهان، ج ۱، ص ۱۹۲.

۲- این سخن را به سیّده عایشه امّ المؤمنین نسبت می‌دهند (بنگرید به: برهان، ج ۱، ص ۱۹۸). امّا، سیوطی (اتقان، ج ۱، ص ۳۴) گوید: نمونه‌های آیات و سُوَر نازل شده در وقت روز بسیارند. ابن حبیب گفته است: «بیشترِ قرآن در وقت روز نازل شده است». بنابراین، وی این سخن را به ابن حبیب نسبت می‌دهد: ابوالقاسم حسن بن محمّد بن حبیب نیشابوری، که پیش از این اشارتی به وی رفت.

۳- طبرانی، حافظ، که فراوان حدیث محفوظ داشته است و کتابهای سودمند نیز تألیف کرده است. که مشهورترین آنها سه معجم حدیثی کبیر و صغیر و اوسط اوست. وی به سال ۳۶۰ هـ ق در سنّ یکصد سال و ده ماهگی درگذشت (بنگرید به: الرسالة المستطرفة، محمّدبن جعفر کتانی، ص ۳۰).

امشب همسر من یک فرزند دختر زاییده است! پیغمبر اکرم فرمود: «برای من هم امشب سورهٔ مریم نازل گردید. نام او را مریم بگذار!»[۱].

آیات نخستین سورهٔ فتح (سورهٔ چهل و هشتم قرآن) نیز شب هنگام نازل شده‌اند. در صحیح بخاری از عمر نقل شده است که گفت: پیامبر اکرم فرمود: «امشب سوره‌ای بر من نازل شد که از هر آنچه خورشید بر آن می‌تابد برای من ارزشمندتر است! آنگاه، شروع به خواندن فرمود: ﴿إنّا فَتَحْنا لَکَ فتحاً مبیناً ...﴾[۲].

آیات نخستین سورهٔ حج (سورهٔ بیست و دوم قرآن) نیز شبانه بر آنحضرت نازل شد: ﴿یا أَیُّهَا النّاسُ اتَّقُوا رَبَّکُمْ إِنَّ زَلْزَلَةَ السّاعَةِ شَیْءٌ عَظِیمٌ ...﴾ این آیات شبانگاه، هنگامی که پیامبر اکرم از جنگ با قبیلهٔ بنی‌المصطلق که شاخه‌ای از خزاعه بودند، بازمی‌گشت، و مسلمانان - بفرمان پیغمبر - در حال حرکت بودند، نازل شد[۳].

اگر این چنین، روایات صحیح را مأخذکار خویش قرار دهیم، به آنجا می‌رسیم که حتّی می‌توانیم دریابیم که آیات قرآنی در آغاز شب یا در ساعات نیمه شب و یا سحرگاهان بر پیغمبر اکرم نازل شده است؟!

من همین لحظه می‌توانم حضرت رسول اکرم را بنگرم که در رکعت دوم نماز صبح است و آیهٔ ۱۲۸ سورهٔ ۳ (آل عمران) بر او نازل می‌شود: ﴿لَیْسَ لَکَ مِنَ الْأَمْرِ شَیْءٌ ...﴾[۴].

من هم اکنون می‌توانم حضرت رسول اکرم را در خیمهٔ چرمینی در حال استراحت بنگرم! من می‌بینم گروهی از یارانش گرداگرد خیمه می‌گردند، و از او پاسداری می‌کنند، و پاسی از شب گذشته است که خداوند آیهٔ ٦۷، سورهٔ ۵ (مائده) را بر او نازل می‌فرماید: ﴿... وَاللّٰهُ یَعْصِمُکَ مِنَ النّاسِ!...﴾.

من هم اینک می‌توانم حضرت رسول اکرم را در خانهٔ امّ سلمه امّ المؤمنین بنگرم،

۱- اتقان، ج ۱، ص ۳۵.
۲- صحیح بخاری، ج ٦، ص ۱۳۵.
۳- برهان، ج ۱، ص ۱۹۸.
۴- بنگرید به: اتقان، ج ۱، ص ۳٦.

در حالیکه دوسوم شب گذشته است[۱]، و ساعتی پس از نیمه شب، آیهٔ ۱۱۸، سورهٔ ۹ (توبه) بر آنحضرت نازل می‌شود: ﴿وَ عَلَى الثلاثَةِ الذّينَ خُلِّفُوا ...﴾.

گاه می‌شده است که نزول وحی در یک شب زمستانی صورت گرفته است که هوا بسیار سرد بوده است. راوی، حتّی از توصیف سرمای آن شب نیز نمی‌گذرد، و این، بخاطر اصرار فراوانی است که این پاسداران فرهنگ اسلامی از خود نشان می‌دهند که به جهانیان اعلام کنند که این آیات قرآنی در چنین شرایط سخت و طاقت‌فرسایی نازل شده‌اند.

بطور کلّی، مسائل بسیار جزئی را - هر چند از نظر ما پیش پا افتاده هستند - راویان برای آنها ارزش دینی و اجتماعی فراوان قائلند، و بر همین پایه، احساس مسئولیت می‌کنند تا با کمال امانت و دقّت، تصویر واقعی هر یک از این موارد جزئی را ترسیم کنند، و بدون کم و زیاد - مطابق با اصل - ارائه دهند. به این نمونه توجّه کنید:

در شب جنگ خندق (لیلة الاحزاب) مردم همه از اطراف رسول خدا پراکنده می‌شوند مگر دوازده نفر. پیغمبر اکرم صحابی بزرگوار حذیفه را مخاطب قرار می‌دهد و می‌گوید: برخیز سری به اردوی دشمن بزن و خبری از آنجا برای ما بیاور! حذیفه پاسخ می‌دهد: یا رسول الله! سوگند به خداوند که تو را بحق مبعوث گردانیده است، فرمان تو را اجابت نکردم و برنخاستم بروم مگر از روی رودربایستی! ... از بَس هوا سرد بود! آنجا بود که خداوند آیهٔ ۹، سورهٔ ۳۳ (احزاب) را نازل فرمود: ﴿يا اَيُّهَا الَّذينَ آمَنُوا اذْكُرُوا نِعْمَةَ اللّهِ عَلَيْكمُ، اِذْجاءَتْكُمْ جُنُودٌ فَاَرْسَلْنا عَلَيْهِمْ رِيحاً وَ جُنُوداً لَمْ تَرَوْها! وَ كانَ اللّهُ بِما تَعْمَلُونَ بَصيراً﴾[۲].

همچنین، می‌بینیم آیات مربوط به غزوهٔ تبوک در شدت گرمای تابستان نازل

۱- چنانکه در صحیح مسلم از انس روایت شده است (اتقان، ج ۱، ص ۳۸).

۲- این حدیث را بیهقی در دلائل النبوّه آورده است (بنگرید به: اتقان، ج ۱، ص ۳۷). دانشمند بزرگ، بیهقی، به بیهق منسوب است که دهستانی است در حومهٔ نیشابور، واقع در ۲۰ فرسنگی نیشابور. بیهقی کتابهای فراوان تألیف کرده است که گفته‌اند حدود یکهزار بوده، و مشهورترین آنها: السُّنن الکُبریٰ و دلائل النبوّه است. این پیشوای بزرگ به سال ۴۵۸ هـ ق درگذشت (بنگرید به: الرسالة المستطرفة، ص ۲۵-۲۶).

شده‌اند که یکی از منافقان می‌گوید: ﴿لاٰ تَنْفِرُوا فِي الْحَرِّ﴾ و خداوند در آیهٔ ۸۱، سورهٔ ۹ (توبه) ضمن نقل سخن آن منافق مـی‌فرماید: ﴿... وَ قٰالُوا: لاٰ تَنْفِرُوا فِي الْحَرِّ! قُلْ! نٰارُ جَهَنَّمَ اَشَدُّ حَرّاً﴾[۱] (ـ و می‌گویند: در این هوای سوزان به جنگ نروید! بگو: آتش دوزخ سوزنده‌تر است!).

بیشتر آیات قرآن در حَضَر نازل می‌شده است (که از آنـها تـعبیر بـه «حَـضَری» می‌شود) ولی، تلاش و کوشش و رفت و آمد پیغمبر اکرم در راه تـبلیغ آیـین اسـلام لازمه‌اش این بوده است که گاه در حال سفر نیز به آنحضرت وحی می‌رسیده است تـا قوّت قلبی برای او باشد، و او را در جهاد باکفار پابرجـای‌تر گـردانـد، و بسـیار دیـده می‌شود که راویان، شأن نزول اینگونه آیات را با عباراتی نظیر این عبارت بیان می‌کنند: ﴿نزلت الآية اوالآياتُ عَلَى النَّبِيِّ فِي مَسيرٍ لَهُ﴾ (ـ این آیه یا این آیات در حال سفر بر پیغمبر اکرم نازل گردیده است) و غالباً، خصوصیات مکان و زمان این سفرها را نیز بازگو می‌کنند:

ـ در حدیث صحیح از عمر آمده است که گفت: آیهٔ ۳، سورهٔ ۵ (مائده) ﴿اَلْيَومَ اَكْمَلْتُ لَكُمْ دينَكُمْ، وَ اَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَ رَضيتُ لَكُمُ الْاِسْلاٰمَ ديناً﴾ شامگاه (عَشيّهٔ) عرفه، روز جمعه در حجة الوداع نازل گردید.[۲]

ـ بیهقی در کتاب **دلائل النبّوة** آورده است که آیات پایانی سورهٔ نحل (سورهٔ شانزدهم قرآن) در محل «اُحُد» بر پیغمبر اکرم نازل گردید، در حالیکه بر بالین عمویش حمزه که شهید شده بود ایستاده بود[۳].

زندگی پیامبر بزرگوار اسلام عبارتست از یک زنـجیرهٔ جـهاد پـیاپی و تـلاش و کوشش مداوم. بهمین جهت، بسیاری از آیات قرآن درگیرودار غزوات بر آنحضرت نازل گردیده است:

ـ در جنگ بدر، بدنبال پایان پذیرفتن جنگ بدر، آیات نـخستینِ سـورهٔ انـفال

۱- بنگرید به : اتقان، ج ۱، ص ۳۱.
۲- همان مأخذ.
۳- اتقان، ج ۱، ص ۳۲.

(سورهٔ هشتم قرآن) نازل گردید[۱].

ـ در (سال ششم هجرت) زمانی که پیامبر اکرم و یارانش برای انجام عمره در حدیبیة منزل کرده بودند، آیهٔ ۱۸۹، سورهٔ ۲ (بقره): ﴿و لیس البرُّ بأنْ تأتُوا البیوتَ مِنْ ظُهُورِها ولکنَّ البرَّ مَنِ اتقىٰ﴾[۲] نازل شد.

ـ در غزوهٔ تبوک، آیهٔ ۷۶، سورهٔ ۱۷ (بنی اسرائیل) ﴿وَ اِنْ کادُوا لَیَسْتَفِزُّونَکَ مِنَ الْاَرْضِ لِیُخْرِجوکَ مِنْها، وَ اِذَنْ لایَلْبَثُونَ، خِلافَکَ اِلاَّ قَلیلاً﴾[۳] نازل شد.

ـ سیوطی چندین نمونهٔ دیگر را در زمینه‌های مذکور در جای خودش در کتاب اتقان آورده است[۴].

ـ **شب اِسراء و معراج** از نظر محاسبهٔ زمانی، یک شب بحساب می آید، ولی در علم ازلی خداوندی جزئی از فاصلهٔ نامحدود و بی‌نهایت ازلیّت و ابدیّت است؛ بعضی از آیات قرآن در آن شب مقدس نازل شده است. در حدیث صحیح آمده است که آیهٔ ۴۵، سورهٔ ۴۳ (زخرف) که خداوند می‌فرماید: ﴿وَاسْاَلْ مَنْ اَرْسَلْنٰا قَبْلَکَ مِنْ رُسُلِنٰا: اَجَعَلْنٰا مِنْ دُونِ الرحمانِ آلِهَةً یُعْبَدُونَ؟!﴾ در بیت المقدس بر پیغمبر اکرم نازل شد، در آن شبی که خداوند آنحضرت را بصورت خارق‌العاده‌ای از مسجدالحرام به مسجدالاقصیٰ سیر داد[۵]. از این جالب‌تر، دو آیهٔ آخر سورهٔ بقره ـ چنانکه ابن العربی گفته است: «در فضای میان آسمان و زمین نازل شده است[٦]، آنهنگام که محمّد در معراج سرگرم دیدن آیات بزرگ پرودگارش بود».

این دقّت و نکته سنجی در پیگیری و بحساب آوردن موارد جزئی که چه بسا در نظر بسیاری از این راویان بیهوده و بی‌اهمیت جلوه می‌کرده است، و در عین حال، همهٔ

۱- همان مأخذ.

۲- بنگرید به: اتقان، ج ۱، ص ۳۰. بعضی نیز عقیده دارند که این آیه در فتح مکّه، یا در حجّةالوداع نازل شده است.

۳- بنگرید به: اتقان، ج ۱، ص ۳۲.

۴- اتقان، ج ۱، ص ۳۰-۳۴ «نوع دوم: شناخت حَضَری و سَفَری».

۵- برهان، ج ۱، ص ۱۹۷.

٦- اتقان، ج ۱، ص ۳۸.

این موارد را جزء به جزء نقل کرده‌اند، یک توضیح و تفسیر بیشتر ندارد، و آن، راستگویی این روایان است! و این صداقت و دقّت به ما اطمینان می‌دهد که می‌توانیم در بالاترین حدّ ممکن در جهت تشخیص آیات مکّی و مدنی قرآن به روایات آنان اعتماد کنیم.

علمای اسلامی بر همین پایهٔ دقت و نکته‌سنجی که از آن سخن گفتیم، حتّی مشخص کرده‌اند آیاتی راکه در سوره‌های مکّی قرار دارند و شباهتی به آیات نازل شده در مدینه دارند، و همچنین، آیاتی راکه در سوره‌های مدنی قرار دارند و شباهتی به آیات نازل شده در مکه دارند[1]. منظورشان از این شباهت کاملاً معلوم است. در مقام تعیین سوره‌های مکّی و مدنی، کلیشهٔ کلّی سوره را در نظر می‌گیرند (و مکّی بودن و مدنی بودن آن را تعیین می‌کنند) و آنگاه، آیاتی راکه در آن سوره قرار دارند، همینقدر که بعضی از نشانه‌های لازم را داشته باشند، مطابق همان عنوان مکّی و یا مدنی که برای سوره تعیین کرده‌اند، «مکّی» یا «مدنی» می‌شمرند. **مثلاً**، اگر در سورهٔ هود (سورهٔ یازدهم قرآن) که مکّی است، این آیه را یافتید که می‌فرماید: ﴿وَأَقِمِ الصَّلاٰةَ طَرَفَيِ النَّهارِ وَ زُلَفاً مِنَ اللَّيْلِ...﴾[2] (آیهٔ ۱۱۴، و بپای دار نماز را در دو طرف روز - بامداد و پسین، تا پاسی از شب گذشته)؛ با آنکه نشانه‌های متعددی را از آیات مدنی قرآن با خود دارد، هیچ ضرورتی ندارد که آنرا «مدنی» حساب کنید. یا مثلاً، وقتی سورهٔ انفال (سورهٔ هشتم قرآن) راکه «مدنی» است، تلاوت می‌کنید، و به این آیه می‌رسید که می‌فرماید: ﴿وَ إِذْ قالُوا اللّٰهُمَّ إِنْ كٰانَ هٰذٰا الْحَقَّ مِنْ عِنْدِكَ فَأَمْطِرْ عَلَيْنٰا حِجٰارَةً مِنَ السَّمٰاءِ اَوِائْتِنٰا بِعَذٰابٍ اَلِيمٍ﴾ (آیهٔ ۳۲)[3]، نباید فوراً حکم کنید به اینکه این آیه استثناءً «مکّی» است و در این سورهٔ

۱- بنگرید به: برهان، ج ۱، ص ۱۹۶.

۲- در تفسیر قرطبی (ج ۹، ص ۱۱۰-۱۱۱) آمده است که این آیه دربارهٔ مردی از انصار نازل شد، به نام ابوالیسر بن عمرو. در برهان (ج ۱، ص ۱۹۶) آمده است که این آیه دربارهٔ ابومقبل حسین بن عمربن قیس نازل شد و زنی که از او خرما خرید، و او با آن زن باب مراوده راگشود.

۳- بنگرید به: برهان، ج ۱، ص ۱۹۷. از همین قبیل است که بعضی دانشمندان اسلامی از سورهٔ مَدَنی انفال، این آیه (۳۰) را نیز استثنا کرده‌اند: ﴿وَاِذ يَمكُرُبِكَ الّذين كَفَروا لِيُثبِتوك اويُخرِجوكَ﴾ و گفته‌اند مکّی است. امّا سیوطی (در اتقان، ج ۱، ص ۲۴) این استثنا را تأیید نمی‌کند و می‌گوید: حدیث صحیح از ابن عبّاس این

«مدنی» قرار گرفته است، اگر چه همانندی فراوانی با آیات مکّی قرآن دارد.

چه بسیار می‌شود که شباهتهای نزدیکی که میان آیات مکّی و مدنی قرآن وجود دارد، محققان شتابزده را از پیگیری یک مرحلهٔ بسیار حساس در تاریخ پیشرفت و گسترش آیین اسلام بازمی‌دارد. این محققان دیگر فرصت آنرا پیدا نمی‌کنند که به این نکته رسیدگی کنند که در بعضی شرایط لازم می‌شده است که آیات نازل شدهٔ قرآن از جایی به جایی دیگر برده شود (و در آنجا برای مردم خوانده شود)، و بنابراین، محل نزول و محل ابلاغ و تلاوت آن آیات متفاوت بوده است . امّا، دانشمندان و صاحبنظران مورد اعتماد ما همهٔ این نکات را در نظر گرفته‌اند، و همه را برای ما بیان کرده‌اند. آنچنان که هر آیه آیهٔ قرآن تاریخ مخصوصی دارد، بلکه می‌توان گفت: هر کلمه کلمهٔ قرآن شرح حال و شناسنامهٔ ویژه‌ای دارد:

ـ شیخ المفسرین طبری، برای ما بازگو می‌کند که آیهٔ ۲۱۷، سورهٔ ۲ (بقره): ﴿یَسْئَلُونَکَ عَنِ الشَهْرِ الْحَرامِ قِتالٍ فیه ...﴾ از مدینه به مکّه برده شده است[۱].

ـ قرطبی[۲] به ما می‌گوید که آیهٔ ۲۷۸، سورهٔ ۲ (بقره): ﴿یا اَیُّهَا الَّذینَ آمَنُوا اتَّقُوا اللّٰهَ وَ ذَروا ما بَقِیَ مِنَ الرِبٰا ...﴾ همراه آیات نخستین سورهٔ برائت (سورهٔ نهم قرآن) از مدینه به مکّه برده شده است، و علی بن ابیطالب در مکّه در روز عید قربان آن آیات را برای مردم خوانده است؟

وقتی می‌بینیم دانشمندان ما این چنین می‌کوشند تا همهٔ ریزه کاری‌ها را در روایات بیابند، و ثبت و ضبط کنند تا بتوانند سوره‌های قرآن را مطابق پیامدها و تحولات اجتماعی دوران رسالت پیغمبر اکرم با رعایت دقیقترینِ جزئیات آن مرتب گردانند، بی‌اختیار هوش از سرمان می‌رود وقتی که می‌شنویم خاورشناسان (دایه‌های دلسوزتر از

مطلب را رد می‌کند که وی گفته است همین آیه عیناً در مدینه نازل شده است، چنانکه در اسباب النزول آورده‌ایم.

۱- تفسیر طبری، ج ۲، ص ۲۰۱-۲۰٦؛ نیز بنگرید به: برهان، ج ۱، ص ۲۰۳-۲۰۴.

۲- امام ابو عبدالله محمّد بن احمد بن ابی بکر بن فرج انصاری خزرجی اندلسی، مشهور به قرطبی، صاحب کتاب الجامع لاحکام القرآن (معروف به تفسیر قرطبی). وی به سال ٦۷۱ هـ ق درگذشت.

مادر) آه و واویلا سر می‌دهند که با استناد به این روایات و اعتماد به این راویان چه کاری می‌توان ساخت؟! و تردید می‌کنند که بشود با اعتماد به سیرهٔ نبوی و روایات صحیحی که گزارشگر وقایع و حوادث جزئی و کلّی عصر حضرت رسول اکرم و دوران تنزیل قرآن هستند، آیات قرآن را مرتّب گردانید[۱]!

واقعاً عجیب است که این خاورشناسان چنین می‌پندارند که توانایی آن را خواهند داشت که با کنار زدن همهٔ روایات صحیحی که در این زمینه در دست است، ترتیبی برای آیات و سوره‌های قرآن دست و پا کنند، حال، اگر این شیوه را داشتند که با سختگیری تمام به بررسی روایات بپردازند، و روایات مُسنَد و صحیح را دستچین کنند و آنها را مبنای ترتیب زمانی نزول آیات قرآن قرار دهند، اشکالی نداشت. دانشمندان اسلامی نیز این شیوه را داشته‌اند و دارند که بهیچوجه حاضر نمی‌شوند روایات ضعیف را چه در تشخیص مکّی و مدنی قرآن و چه در موضوعات دیگری که می‌تواند پرتوی بر پیگیری **مراحل تنزیل قرآن** بتاباند، و ترتیب سوره‌ها و آیات قرآن، و سیر تدریجی تعالیم قرآن و بیان معارف اسلامی را در آن مشخص سازند، بپذیرند.

ناگفته نماند، که بین خاورشناسان نیز کسانی پیدا می‌شوند که موضوع مورد بحث را در سطحی مورد بررسی قرار داده‌اند که چندان تفاوتی با طرز کار ما ندارد: استاد گریم H.Grimme روایات و اسناد و مدارک اسلامی را مبنای کار خود قرار داده و به ترتیب سوره‌های قرآن همّت گماشته است[۲]. امّا با وجود این، دو ایراد اساسی به کار او وارد است:

اوّلاً، آنچنانکه باید و شاید به پاکسازی روایات و تشخیص صحیح و سقیم آنها نپرداخته است، و مانند دیگر خاورشناسان در این راه وامانده است، و در نتیجه، باکی نداشته است از اینکه ترتیب قرآن را مبتنی بر پایه‌های سست و پوسیده‌ای که از یک

۱- بعنوان مثال، بنگرید به:

Blachère, Intro. Cor, 252.

۲- برای شیوهٔ استناد وی به روایات در کتاب خود، بنگرید به:

H. Grimme, Mohammed, 2e partie (Münster, 1895); ef. Blachère, Intro., 250.

سلسله روایات ضعیف و گاهی مردود و مجهول تشکیل شده‌اند، قرار دهد.

ثانیاً، در ضمن کار، طرحی راکه در آغاز کار برای تحقیق خودش در نظر گرفته، و بر خودش فرض کرده است که آن شیوه را از دست نگذارد، و روایات را همواره محترم شمارد؛ بدست فراموشی سپرده است، و درنتیجه، در بسیاری از موارد، در پایان کار، سر از نظریهٔ **نولدکه** خاورشناس آلمانی درآورده است، و در توصیف و پیگیری مراحل پیاپی تنزیل وحی قرآنی بارها با نولدکه هم‌عقیده شده است[1]. در حالیکه، نولدکه Noldeke واقعاً معتقد بوده است که ترتیب زمانی آیات قرآن را فارغ از روش اسلامی این موضوع، تهیه و تنظیم باید کرد. و برای خودش، روش نوینی اتخاذ کرد که بسیاری تحت تأثیر روش او قرار گرفتند و از او پیروی کردند. این ترتیب زمانی پیشنهادی نولدکه، اندک اندک اذهان همهٔ خاورشناسان را به خودش مشغول داشته، و سهمگین‌ترین اشتباهات را موجب گردیده، و بزرگترین خطرات را برای جهان تحقیقات قرآنی در بر داشته است!

در اروپا، در نیمهٔ قرن نوزدهم، کوششهایی بمنظور مرتّب کردن سوره‌های قرآن با ترتیب زمانی و تحقیق و بررسی مراحل تاریخی نزول قرآن بعمل آمد. از جمله: ویلیام مویر William Muir بود که مراحل نزول قرآن را به شش مرحله تقسیم کرد: پنج مرحله در مکّه و مرحلهٔ ششم در مدینه[2]. وی برای این کار، نخست اسناد و مدارک مربوط به سیرهٔ پیغمبر اکرم را مورد تحقیق و نقد دقیق قرار داد و اطلاعات تاریخی بسیاری فراهم آورد، و تا حدود زیادی سیرهٔ پیغمبر اکرم را مبنای کار ترتیب آیات و سوره‌های قرآن

۱- برای برخی مواضع همراهی وی با نولدکه، بنگرید به:
Geschichte des Qorans, 73.

۲- چگونگی این کوشش را می‌توانید در دو کتاب از تألیفات مویر مطالعه کنید؛ یکی:
Life of Mahomet (London, 1858-61)
این کتاب پس از ویرایش با اضافاتی به سال ۱۹۲۳ م در ادینبورگ زیر نظر T.H. Weir به چاپ رسید؛ و دیگری:
The Coran, its Composition and Teaching (London, 1878).

قرار داد[1]. امّا، با وجود این، دچار اشتباهات متعددی شد و روایات سست و ضعیفی را نیز در مبانی کار خویش داخل گردانید. از این جهت، می‌توان کار او را با گریم Grimme مقایسه کرد.

دیگری، ویل Weil بود که کار خود را در سال ۱۸۴۴ میلادی آغاز کرد و در سال ۱۸۷۲ بصورت نهائی ارائه داد. **ویل** اصولاً توجهی به روایات و اسناد و مدارك اسلامی ندارد[2]، و بهمین جهت است که روش تحقیق او از نظر **بلاشر** «حقیقتاً تنها روشی است که به ثمر می‌رسد»[3]! و پیش از بلاشر، **نولدکه** روش ویل را نقطهٔ آغازی برای بی‌باکانه‌ترین اقدام در جهت یافتن ترتیب زمانی نزول آیات قرآن دانسته بود، و روش وی را مبنای کار خودش نیز قرار داد، و تحقیق خودش را بر بسیاری از مبانی **ویل** استوار گردانید.

ویل Weil مراحل نزول قرآن را به چهار مرحله تقسیم کرد: سه مرحله در مکّه و مرحلهٔ چهارم در مدینه. **نولدکه** نیز در سال ۱۸۶۰ میلادی که کتاب او دربارهٔ **«تاریخ قرآن»**[4] برای نخستین بار از چاپ خارج می‌شد، رویهمرفته، از روش ویل پیروی کرد. و فقط در تعداد آیات نازل شده در هر مرحله، تغییرات جزئی داده بود. در چاپ دوم کتاب «تاریخ قرآن» نیز که شوالی Shwally در نشر کتاب با او همکاری داشت، همان روش ویل را البته باز هم با تغییرات دیگری متابعت کرد، خاورشناسان دیگر، از جمله **بِل** R.Bell[5]، **رودوِل** Rodwell[6] و بلاشر Blachère[7] نیز همین روش را مبنای کار

۱- بنگرید به:

Blach., Intro. Cor. 248.

2- G. Weil, Historisch - Kritische Einleitung in der Koran (Bielefeld, 1844; 2e éd. Leipzig, 1872).

۳- بنگرید به :

Blach., Intro. Cor., 251.

۴- این کتاب، معروف نولدکه است که در این مباحث بسیار به آن مراجعه داشته‌ایم:

Geschichte des Qorans.

5- R. Bell, the Qor'an translated with a critical re - arrangement of the Surahs (Edinburg, 1937 Sq).

6- A. Rodwell, the Koran, Translation with the Suras arranged in Chronological order, London, 1861.

خودشان قرار دادند.

امروزه، ترجمهٔ قرآن بلاشر - به عقیدهٔ ما - هنوز که هنوز است بخاطر آن روح علمی که بر آن حاکم است، دقیق‌ترین ترجمهٔ قرآن است و هیچ چیز از ارزش والای آن نمی‌کاهد، مگر آنکه سوره‌های قرآن را بـه تـرتیب زمـانی درآورده است کـه - بـنابه اعتراف خود بلاشر - خالی از بیراهه روی و اشتباه نیست[1]. انگیزهٔ بلاشر برای دادن این ترتیب به سوره‌های قرآن و ارائهٔ ترجمهٔ قرآن با آن ترتیب، این بوده است که وی معتقد بود که فقط از طریق بررسی قرآن می‌توان مراحل پیشرفت و گسترش آیـین اسـلام را دنبال کرد، و سوره‌های قرآن را به ترتیب زمان نزول مرتّب گردانید، و سیر تکاملی تعالیم اسلام را دریافت، و سیرهٔ پیغمبر اکرم و اخباری که صحابه از او نقل می‌کنند نمی‌توانند بتنهایی و مستقل از قرآن به توضیح نکته و موضوعی بپردازند که قرآن از بیان آن ساکت است[2].

ولی، ما - با توجّه به آنهمه دقت و سختگیری علمای اسلامی راجع به هر مطلبی که به تشخیص آیات و سوره‌های مکّی و مدنی قرآن مربوط مـی‌شود - هـرگز تـردیدی نداریم در اینکه اعتماد به روایات صحیح و معتبر اسلامی تنها راه مطمئن برای رسیدن به بهترین و دقیقترین و شایسته‌ترین ترتیب زمانی نزول آیات قرآن است. روایات مربوط به نزول قرآن، یا از صحابه نقل شده است که در مکان وحی شاهد بوده‌انـد، و از نـزول آیات دقیقاً باخبر بوده‌اند؛ یا از تابعین نقل شده است که توصیف و تفصیل همین مطالب را از صحابه فراگرفته‌اند. البته از خود حضرت رسول اکرم روایاتی از این قبیل نرسیده است. زیرا - چنانکه قاضی **ابوبکر**[3] در کتاب «الانتصار» آورده است «**پیامبر اکرم مأمور به این کار نبوده است و خداوند دانستن زمان و مکان نزول آیات**

7- Blachère, Le Coran, Traduction selon un essai de reclassement des sourates, Paris, 1949-51.

۱- بنگرید به:

Blach., Intro, Cor., 254.

2- Id., Ibid., 253.

۳- قاضی ابوبکر بن طیّب باقلانی.

قرآن را بر مسلمانان واجب نفرموده است»[۱]. با وجود این، بی‌شک، بسیاری از صحابه تسلّط کاملی بر بازشناسی آیات مکّی و مدنی قرآن داشته‌اند و توانسته‌اند در این رابطه آن جزئیات دقیقی را که کتابهای تفسیر به مأثور و همچنین کتابهای علوم قرآنی آکنده از آنهاست، بدست آوَرند، و ما نیز درخور گنجایش این کتاب بر سبیل تمثیل و استشهاد بخشی از این روایات را آوردیم.

فراوانی معلومات صحابهٔ پیغمبر اکرم را در این موضوعات، می‌توانیم از سخن **ابن‌مسعود** استنباط کنیم که می‌گوید: «سوگند به آن خداوندی که بجز او خدایی نیست! هیچ آیه‌ای از کتاب خداوند متعال نازل نشده است، مگر آنکه من می‌دانم دربارهٔ چه کسی نازل شده است و چه وقت نازل شده است[۲]. جالب‌تر اینکه ابن مسعود ـ هر چند که یکی از بزرگان و دانشمندان صحابه بوده است ـ تنها صحابی پیغمبر اکرم نیست که چنین سوگندی را یاد می‌کند. نظیر این سوگند را علی بن ابیطالب نیز یاد کرده است. در بین دیگر صحابه هم بدون تردید کسانی بوده‌اند که این فرصت را یافته باشند که مشهودات این دو صحابی بزرگوار را خودشان نیز دیده باشند. حتّی، شاید بعضی از آنان مشهودات بیشتری هم داشته باشند. بلکه، ما بعید نمی‌دانیم بین صحابهٔ گمنام پیامبر اسلام کسانی بوده باشند که روایتی از آنان نکته‌ای را در بر داشته باشد و این دانشمندان و مشاهیر صحابه از آن غافل مانده باشند[۳].

از این رو، باید گفت: اعتماد بر روایات صحیح و معتبر منافاتی با بکار انداختن فکر و نیروی **اجتهاد** ندارد، بویژه در موضوعاتی که روایات بصراحت دربارهٔ آنها سخن نمی‌گویند. در رابطه با تشخیص آیات و سوره‌های مکّی و مدنی قرآن، این اجتهاد صورت‌ها و اشکال گوناگونی به خود می‌گیرد:

۱- برهان، ج ۱، ص ۱۹۱، نیز بنگرید به: اتقان، ج ۱، ص ۱۴.

۲- اتقان، ج ۱، ص ۱۴. این حدیث را بخاری آورده است. نیز ابونعیم در حلیة الاولیاء از ایوّب آورده است که وی گفت: مردی از عکرمه راجع به آیه‌ای از قرآن پرسید، گفت: «در دامنهٔ آن کوه نازل شد» و به کوه سلع اشاره کرد.

۳- رجوع شود به گفتار مؤلّف در فصل «علم اسباب النزول» در ارتباط با دانش صحابه نسبت به این گونه مسائل.

ـ گاهی محققان بر سر مکّی بودن یا مدنی بودن بعضی از سوره‌های قرآن با یکدیگر اختلاف نظر پیدا می‌کنند.

ـ گاهی در رابطه با استثناکردن آیات مکّی در سوره‌های مدنی، یا آیات مدنی در سوره‌های مکّی نقطه نظرهای متفاوتی دارند.

ـ گاهی ترتیب آیات و سوره‌های نازل شده در مکّه یا در مدینه در معرض اختلاف قرار می‌گیرد.

ـ گاهی ـ اساساً ـ ویژگی‌های آیات مکّی و مدنی قرآن از نظر سبک بیان و از نظر موضوع، مورد بحث و بررسی قرار می‌گیرد و ...

اینگونه اختلافات جز با نوعی اجتهاد برطرف نمی‌گردد.

مثلاً، می‌بینیم نحّاس[1] معتقد است که سورهٔ نساء (سورهٔ چهارم قرآن) مکّی است. بدلیل اینکه، آیهٔ ۵۸ این سوره ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُم أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا﴾ بنابه نظریهٔ همهٔ علمای اسلامی در ارتباط با کلید کعبه و در مکّه نازل شده است. سیوطی در برابرش می‌ایستد و نظریّهٔ او را بی‌پایه می‌شمارد و می‌گوید: این استناد بسیار سست است. زیرا، وقتی عمدهٔ آیات یک سورهٔ طولانی در مدینه نازل شده است، نازل شدن یک یا چند آیه از آن در مکّه، منافاتی با مدنی بودن آن سوره ندارد. بخصوص که بنابر نظریهٔ مورد قبول ما، آیاتی که پس از هجرت پیغمبر اکرم نازل شده‌اند (مانند آیهٔ مورد بحث) ـ اگرچه در مکّه نازل شده باشند ـ مدنی بحساب می‌آیند. علاوه بر این، با توجّه به شأن نزول بقیهٔ آیات سورهٔ نساء مردود بودن نظریهٔ نحّاس بخوبی معلوم می‌شود.

از جمله روایاتی که نظریهٔ نحاس را رد می‌کنند، روایتی است که در صحیح بخاری از عایشه نقل شده است که وی گفت: «سورهٔ بقره و سورهٔ نساء، نازل نشدند مگر آنکه من نزد رسول خدا بودم» و همهٔ علمای اسلامی اتفاق نظر دارند بر اینکه زناشویی

۱- ابوجعفر نحّاس، احمد بن محمّد بن اسماعیل بن یونس مرادی، از بزرگان محدّثان و لُغویان مصر، که به سال ۳۳۸ هـ ق درگذشته است، وی کتاب ارزشمندی در ناسخ و منسوخ دارد (بنگرید به: إنباه الرواة، ج ۱، ص ۱۰۱). این کتاب وی در قاهره، مطبعهٔ سعادت، ۱۳۲۳ هـ ق به چاپ رسیده است.

پیغمبر اکرم با عایشه پس از هجرت به مدینه بوده است[۱].

در مورد آیات مدنی که در سوره‌های مکّی قرار گرفته‌اند، و همچنین، آیات مکّی که درسوره‌های مدنی قرار گرفته‌اند، بعضی از علما و صاحبنظران «اجتهاد» را مبنای کار قرار می‌دهند، و به روایات مأثورَ اعتنایی نمی‌کنند[۲]. این روش با حدیثی که از ابن عباس منقول است منافاتی نداردکه می‌گوید: «وقتی سر آغاز سوره‌ای در مکّه نازل می‌شد، در مکّه نیز نوشته می‌شد (و آن سوره «مکی» بحساب می‌آمد) سپس خداوند هر چه می‌خواست بر آن می‌افزود». زیرا، در آن زمان نیز بر مبنای اجتهاد، آیات مکّی را به سوره‌های مدنی و آیات مدنی را به سوره‌های مکّی می‌افزوده‌اند.

بعنوان مثال، سورهٔ بنی‌اسرائیل (سورهٔ هفدهم قرآن) مکّی است، ولی آیهٔ ۷۳ این سوره راکه خداوند می‌فرماید: ﴿وَاِنْ کادُوا لَیَفْتِنُونَکَ عَنِ الَّذي اَوْحَیْنا اِلَیْکَ ...﴾ از آن مستثنا دانسته‌اند، و مدنی بودن این آیهٔ بخصوص را ترجیح داده‌اند، و در شأن نزول آن آورده‌اند که «این آیه دربارهٔ گروهی از قبیلهٔ ثقیف که بنزد پیامبر اسلام آمده بودند، نازل شد. این هیئت آمده بودند و درخواست‌های نابجایی از پیغمبر اکرم داشتند و می‌گفتند: خدایان ما را به ما برگردان تا هدایایی راکه مردم برای آنها می‌آورند، بگیریم، و قول می‌دهیم که پس از گرفتن هدایای آنها، با دست خودمان خدایانمان را بشکنیم، و اسلام بیاوریم، و سرزمین خودمان را همانند مکّه محل حرام (و امن و امان) قرار ده، تا همهٔ عربها بدانند که ما از آنان برتر هستیم[۳].

علمای اسلامی - به پیروی از روایات و اسناد و مدارک - سوره‌های مکّی و سوره‌های مدنی را مشخص می‌سازند[۴]، و سپس آنها را به ترتیب نزول مرتّب می‌گردانند،

۱- اتقان، ج ۱، ص ۱۹. سیوطی در اتقان برای بررسی سوره‌هایی که مکّی یا مدنی بودن آنها مورد اختلاف است، فصلی جداگانه گشوده و با نوعی اجتهاد اختلافات موجود در این زمینه را از میان برداشته است (بنگرید به: اتقان، ج ۱، ص ۱۸-۲۳).

۲- اتقان، ج ۱، ص ۲۳.

۳- قرطبی، الجامع لاحکام القرآن، ج ۹، ص ۲۹۹.

۴- حسن بن حصّار درکتاب خود الناسخ و المنسوخ قصیده‌ای به نظم آورده است که از آن چنین برمی‌آید که علمای اسلامی بر مدنی بودن ۲۰ سوره اتّفاق نظر دارند: بقره، آل عمران، نساء، مائده، انفال، توبه، نور،

و بر سر این مسئله درمی‌مانند که کدام سوره اوّل نازل شده و کدامیک بعد؟[1] و بالاخره، کارشان به اختلاف بر سر **سورهٔ فاتحه** می‌کشد که مسلمانان آنرا در هفده رکعت نمازهای شبانه‌روزی می‌خوانند: بعضی این سوره را مکّی؛ و بعضی دیگر، این سوره را مدنی بحساب می‌آورند[2]. درنتیجه، نظریهٔ سومی هم در این میان بوجود می‌آید و طرفدار پیدا می‌کند که می‌گوید: **سورهٔ فاتحه دوبار نازل شده است**[3]. از اینجا به بعد هم، بعضی از آنان ترجیح می‌دهند که بگویند این سوره مرتبهٔ اوّل که نازل گردید، در مکّه بود، و بنابراین نخستین قسمت از قرآن بوده است که پیش از هر قسمت دیگری نازل شده است[4]. بعضی دیگر برآنند که چند سوره از قرآن پیش از سورهٔ فاتحة الکتاب نازل شده است.

در چنین مواردی، دانشمندان و محقّقان با آوردن دلایل و براهین گوناگون با یکدیگر به رقابت می‌پردازند، و مستنداتی می‌آورند که بیشتر «اجتهادی» است تا «نَقلی». **برای نمونه**، دانشمندی مانند «واحدی» (صاحب کتاب اسباب النزول) را می‌بینیم که در رابطه با نزول سورهٔ فاتحة الکتاب می‌گوید: بعید است که رسول خدا ده سال و اندی در مکّه نماز بدون فاتحة الکتاب خوانده باشد[5]! واحدی ـ آنطور که ما او را شناخته‌ایم ـ پایهٔ تحقیق و مبنای کار خود را در کتاب مشهورش (اسباب النزول) تنها روایات

احزاب، محمّد(ص)، فتح، حُجرات، حدید، مجادله، حشر، ممتحنه، جمعه، منافقون، طلاق، تحریم و نصر؛ در مورد ۱۲ سوره نیز که روایات دربارهٔ نزول آنها متعدّد است، اختلاف نظر دارند: فاتحة الکتاب، رعد، رحمان، صف، تغابن، تطفیف، قدر، بیّنه، زلزال، اخلاص، فلق و ناس؛ دیگر سوره‌ها بنابه به اجماع علمای اسلامی مکّی هستند (بنگرید به: اتقان، ج ۱، ص ۱۷-۱۸، که سیوطی این قصیده ابن حصّار را آنجا آورده است). بنابراین، شمار سوره‌های مکّی ۸۲ سوره خواهد بود؛ زیرا، قرآن‌کریم جمعاً ۱۱۴ سوره دارد.

۱- برای مثال، بنگرید به: برهان، ج ۱، ص ۱۹۳-۱۹۴. زرکشی بیشتر سوره‌های مورد اختلاف را به سوره‌های مدنی ملحق می‌گرداند؛ در نتیجه، شمار سوره‌های مکّی نزد وی ۸۵ سوره، و شمار سوره‌های مدنی ۲۹ سوره است.

۲- ابن عبّاس و ضحّاک و مقاتل و عطاء گفته‌اند: مکّی است؛ و مجاهد گفته است: مَدَنی است (برهان، ج ۱، ص ۱۹۴).

۳- برهان، ج ۱، ص ۲۹، ﴿فصلٌ، فیما نزل مکرّراً﴾.

۴- اتقان، ج ۱، ص ۱۸؛ نیز مقایسه کنید با: برهان، ج ۱، ص ۲۰۷.

۵- واحدی، اسباب النزول، ص ۱۳.

صحیح و اسناد و مدارک معتبر در نظر گرفته است، ولی ـ با وجود این ـ باب **اجتهاد و استنباط** حتّی برای اهل حدیث و کسانی که در مقام ارزیابی نصوص و دلالات کتاب و سنّت فوق‌العاده تعصب دارند، همواره بازِ باز بوده است.

بلاشر در اینجا ـ بجای آنکه در این طرز تفکر و بررسی محققانهٔ واحدی کوششی در جهت **استنباط و اجتهاد** بنگرد ـ نوعی تسلیم از روی ناامیدی را در اندیشهٔ واحدی باز می‌یابد! و موضوع را چنان بررسی می‌کند که گویی واحدی در اینجا از هر طرف قطع امید کرده است، و به این نتیجه رسیده است که هیچ راهی برای رفع و رجوع قضیه ندارد! اینست که به نادانی خودش اعتراف کرده است، و اعتراف را تنها راه بسلامت رستن از این گیر و دار دیده است! ...[1]

بعقیدهٔ ما، بلاشر فقط دارد مبالغه می‌کند. وی به این نکته توجّه ندارد که در شأن دانشمندان نیست که با قطع و جزم در رابطه با موضوع حساسی که با ترتیب نزول وحی قرآنی ارتباط پیدا می‌کند، سخن بگویند؛ بلکه کافیست تا این اندازه کوشش کنند ـ همچنانکه واحدی کوشیده است ـ که یک طرف قضیه را بر طرف دیگر آن ترجیح بدهند. قرار نیست همیشه نادانی‌های ما با علم قطعی و صددرصد از میان بروند. غالباً، همین که بتوانیم یک طرف را ترجیح بدهیم و از تردید کامل بدرآییم، برای تحصیل علم و معرفت کفایت می‌کند.

در اینجا، ما در پی دفاع از واحدی نیستیم. فقط می‌خواهیم به این نکته توجّه بدهیم که ما اصولاً بسیاری از خصوصیات آیات و سوره‌های مکّی و مدنی را از طریق اجتهاد بازشناخته‌ایم و برای رسیدن به علم در رابطه با یک مطلب، عقل همطراز نقل است، و قیاس همسنگ سَماع. **جعبری** این نکته را خوب فهمیده است. وی می‌گوید: «برای شناخت مکّی و مدنی دو راه هست: سَماعی و قیاسی[2].» «سماعی» را به اینصورت تعریف می‌کند که طریقهٔ سماعی برای تشخیص مکّی و مدنی عبارتست از اینکه از طریق

۱- بنگرید به:

Blachère, Intro. Cor., 263.

۲- برهان، ج ۱، ص ۱۸۹؛ اتقان، ج ۱، ص ۲۹.

اثر و خبر و روایتی به ما رسیده باشد که فلان آیه یا سوره در مکّه یا در مدینه نازل شده است. بعد، مثال‌ها و شواهدی را برای طریقهٔ «قیاسی» ذکر می‌کند.

اگر مثال‌ها و شواهدی را که جعبری برای بازشناسی آیات و سوره‌های مکّی و مدنی قرآن با روش قیاسی می‌آورد، با مثالهایی که توسط دانشمندانی آورده شده است که در علوم قرآنی ممارست فراوانی داشته‌اند و اسلوبهای بیان قرآنی را بخوبی بازشناخته‌اند، کنار هم بگذاریم؛ از مجموع آنها یک ضابطه و قاعدهٔ سیاسی استنباط می‌کنیم که بتوانیم بکمک آن سوره‌های مکّی و مدنی را بازشناسیم، و باکلیشه و اسلوب و ویژگی‌های مکّی و مدنی کاملاً آشنا شویم، و خواهیم دید که این ضابطه باکمتر موردی است که ناهمخوانی و ناسازگاری پیدا بکند. با توجّه به این ضابطه، ویژگی‌های سوره‌های مکّی عبارتند از:

۱ - هر سوره‌ای که سجده داشته باشد مکّی است[۱].

۲ - هر سوره‌ای که در آن لفظ «کلاّ» باشد، مکّی است. این کلمه فقط در نیمهٔ دوم قرآن بکار رفته است[۲].

۳ - هر سوره‌ای که در آن «یا ایّها النّاس» بکار رفته باشد و «یا ایّها الذین آمنوا» در

۱- اتقان، ج ۱، ص ۲۹. یکی از خاورشناسان بنام Buhl یادآور شده است که نام «رحمان» از اسماء الهی در سوره‌های مَدَنی ذکر نشده است، و اگر چنین باشد، این نیز یکی از ویژگی‌های سوره‌های مکّی قرآن کریم است البتّه، بسادگی می‌توان در پاسخ وی سورهٔ رحمان را مطرح کرد که بنابه نظر عدّه‌ای مدنی است؛ هر چند جمهور علمای اسلامی برآنند که سورهٔ رحمان مکّی است (اتقان، ج ۱، ص ۲۰). نیز بنگرید به:
Encycl. de l'Islam, II, 1137 b.
پاسخ روشن‌تر به خاورشناس مذکور، آیهٔ شریفه : ﴿وَإِلٰهُكُمْ إِلٰهٌ واحِدٌ، لاإِلٰه الاّ هُو الرحمٰنُ الرحيم﴾ [آیهٔ ۱۶۳، سورهٔ بقره - ۲] است که بدون هیچ اختلافی مَدَنی است.

۲- دیرینی گفته است: «و ما نزلَت «کلاّ» بیثرب فَاعلمَن وَ لَم تَاتِ فی القرآنِ فی نصفه الاعلیٰ». عمّانی، در بیان علّت این امر، گفته است: «حکمت آن اینست که نیمهٔ دوم قرآن بیشتر در مکّه نازل شده و بیشتر مکّیان جبابره بوده‌اند؛ به این جهت، کلمهٔ «کلاّ» در مقام تهدید و درشت‌گویی و سرزنش در برابر آنان به تکرار عنوان شده است، بر خلاف نیمهٔ اوّل قرآن کریم، که بیشتر دربارهٔ یهود نازل شده است و با توجّه به خواری و ناتوانی یهودیان در مدینه نیازی به آوردن کلمهٔ «کلاّ» نبوده است. بنگرید به: اتقان، ج ۱، ص ۲۹ و مقایسه کنید با: برهان، ج ۱، ص ۳۶۹. عمّانی، ابوالحسن علیّ‌بن سعید عمّانی، از مُقریان بزرگ است، صاحب کتاب المُرشِد فی الوقف عند تلاوة القرآن، این کتاب را زکریّا انصاری در کتابی بنام المُقصِد لِتلخیصِ ما فی المُرشِد مختصر گردانیده و این مختصر در قاهره به سال ۱۹۳۴ م به چاپ رسیده است.

آن سوره نباشد، مکّی است، مگر سورهٔ حج (سورهٔ بیست و دوم قرآن) که در اواخر آن در آیهٔ ۷۷ می‌خوانیم: ﴿یا ایها الذین آمَنُوا ارکَعُوا وَاسْجُدوا ...﴾[1] و با وجود این، بسیاری از علمای اسلامی این سوره را مکّی می‌دانند.

۴ ـ هر سوره‌ای که در آن داستان پیامبران و امّتهای پیشین آمده باشد، مکّی است مگر سورهٔ بقره[2].

۵ ـ هر سوره‌ای که در آن داستان آدم و ابلیس آمده باشد، مکّی است، مگر سورهٔ بقره[3].

٦ ـ هر سوره‌ای که با حروف مقطعهٔ رمزی مانند «الم» و «الر» و غیره شروع شده باشد، مکی است، مگر «زهراوین» ـ یعنی سورهٔ بقره و سورهٔ آل عمران ـ فقط در مورد سورهٔ رعد اختلاف است، و بعضی می‌گویند: مدنی است نه مکّی[4].

این ویژگی‌های ششگانه ـ اگر استثناهایش را کنار بگذاریم ـ نشانه‌های قطعی و تخلّف ناپذیری از سوره‌های مکّی و مدنی بدست می‌دهند. بعضی ویژگی‌های دیگر نیز هستند که غالباً در سوره‌های مکّی مشاهده می‌شوند. این خصوصیات که **معمولاً** در آیات سوره‌های مکّی وجود دارند، ولی ـ در عین حال ـ کلّیّت ندارند، عبارتند از:

۱ ـ کوتاهی آیات و سوره‌ها، و ایجاز عبارت و حرارت تعبیر و هماهنگی فراوان

۱- طبعاً، در برابر این ضابطه عنوان می‌شود هر سوره‌ای که در آن ﴿یا ایُّها الّذین آمنوا﴾ بکار رفته باشد، مدنی است. بنگرید به: برهان، ج ۱، ص ۱۸۹. امّا، زرکشی (از هر دو طرف) این ضابطه را زیر سؤال می‌برد و می‌گوید: «این سخن اگر بطور مطلق مطرح بشود، مورد تأمّل است. زیرا، سورهٔ بقره مدنی است و در آن آمده است: ﴿یا ایّها النّاسُ اَعبُدوا رَبَّکُم ...﴾ (آیهٔ ۲۱)؛ و نیز: ﴿یا ایّها الناس کُلُوا ممّا فی الارضِ حلالاً طیّباً ...﴾ (آیهٔ ۱٦۸). همچنین، سورهٔ نساء مدنی است و در آن آمده است: ﴿یا ایّها النّاسُ اتّقُوا ربَّکُم﴾ (آیهٔ ۱)؛ و نیز: ﴿اِنْ یَشأ یُذهِبکُم اَیُّهَا النّاس ...﴾ (آیهٔ ۱۳۳). همچنین، سورهٔ حج مکّی است و در آن آمده است: ﴿یا ایُّها الّذین آمنوا ارکَعوا واسجُدوا ...﴾ (آیهٔ ۷۷). بنابر این، اگر مفسّرین مرادشان از این سخن که گفته‌اند، غالب سوره‌ها باشد، درست خواهد بود. (برهان، ج ۱، ص ۱۹۰). البتّه، ما دلیلی نمی‌بینیم که این نشانه‌ها را تنها «اَمارات غالبه» به حساب بیاوریم (و به عنوان قاعده و ضابطه نشناسیم) زیرا، اگر درکنار نشانه‌های مذکور، موارد استثنا را نیز که بیش از آنچه زرکشی یادآور گردید، نخواهد بود، در نظر بگیریم، «اَمارات قطعیّه» تخلّف ناپذیر خواهند بود (و می‌توانند «قاعده» و «ضابطه» بحساب بیایند).

۲- اتقان، ج ۱، ص ۲۹.

۳- برهان، ج ۱، ص ۱۸۹.

۴- برهان، ج ۱، ص ۱۸۸. البتّه، اَرجح آنست که این سوره از نظر مضامین و اسلوب بیان مکّی است.

کلمات و عبارات.

۲ - دعوت مردم به اصول ایمان به خداوند و قیامت و تعریف و توصیف بهشت و دوزخ.

۳ - دعوت مردم بسوی پای بندی به اخلاق نیک و استقامت در راه نیکی‌ها.

۴ - مجادلهٔ با مشرکان و احمقانه قلمداد کردن اندیشه‌ها و افکارشان.

۵ - سوگندهای فراوان، هماهنگ با سبک خطابهٔ معمول در بین اعراب آن زمان[۱].

امّا، سوره‌های مدنی؛ ویژگی‌های قطعی و تخلّف ناپذیر سوره‌های مدنی عبارتند از:

۱ - هر سوره‌ای که در آن مسئلهٔ «جهاد» باشد؛ خواه اِذن جهاد باشد یا در پیرامون جهاد باشد، یا بیان احکام و مقررات جهاد باشد؛ آن سوره مدنی است.

۲ - هر سوره‌ای که در آن تفصیلات احکام کیفری و فرائض دینی و حقوقی و قوانین مدنی و اجتماعی و بین‌المللی آمده باشد، آن سوره مدنی است[۲].

۳ - هر سوره‌ای که در آن شرحی راجع به منافقان آمده باشد، آن سوره مدنی است. به استثنای سورهٔ عنکبوت (سوره بیست و نهم قرآن) که با وجود آنکه در ۱۰ آیهٔ نخستین آن مطالبی در رابطه با منافقان دارد، مکّی است[۳]. البتّه می‌توان گفت که این سوره هم از قاعدهٔ کلی خارج نیست و شرح مربوط به منافقان در ۱۰ آیهٔ اوّل سوره آمده است که این ۱۰ آیه دارای ویژگی‌های قطعی آیات مدنی هستند.

۴ - مجادلهٔ با اهل کتاب (یهودیان و مسیحیان) و دعوت آنان به سوی حذف تجلیل‌های مبالغه‌آمیز از پیامبران و شخصیتهای برجستهٔ مذهبی (غُلُوّ در دین)[۴].

۱- بروکلمان (Brockelmann) در دائرة المعارف اسلام، طُرفه نظراتی در پیرامون این «اَمارات غالبه» دارد که بیشتر نظرات وی از دیدگاه اسلوب شناسی درست است بنگرید به:

Encyclopédie de l'Islam, Art. Arabic, 411 a.

۲- اتقان، ج ۱، ص ۲۹.

۳- برهان، ج ۱، ص ۱۸۸.

۴- چنانکه در سوره‌های: بقره، آل‌عمران، نساء، مائده و توبه.

از جمله دیگر نشانه‌های عمومی (اَمارات غالبه)[۱] که ترجیحاً از ویژگی‌های سوره‌های مدنی هستند:

۱ - طولانی بودن بیشترِ سوره‌ها و بعضی آیات است، و اطناب در تعبیرات و اسلوب آرام و متین قانونگذارانهٔ آنها.

۲ - تفصیل دلائل و براهین در جهت اثبات حقایق دینی.

این ویژگی‌ها که - بعضی از آنها مربوط به موضوع و بعضی دیگر مربوط به اسلوب بیان‌اند - خواه قطعی باشند، و خواه غیرقطعی، کار ترسیم و تبیین گامهای حکیمانه و تدریجی اسلام را در مسیر قانونگذاری و پیاده کردن مقررات و جایگزین کردن معارف خود، برعهده دارند: لحن خطاب با مردم مدینه نمی‌تواند همانند لحن خطاب با مردم مکّه باشد. **در مدینه** محیط جدیدی بوجود آمده است که پذیرای تفصیلات مقررات آیین اسلام است، و مردم برای ساختن یک جامعهٔ نوین چشمشان را به دهان پیغمبر اکرم دوخته‌اند. بنابراین، قرآن - بناگزیر - باید «اطناب» را جانشین «ایجاز» کند، و «تفصیل» را جایگزین «اختصار» گرداند، و در بیان همهٔ آیات و سوره‌هایش رعایت حال مخاطبان را بکند.

در مکّه، گروهی سرکش و لجاجت پیشه رسول خدا و مسلمانان را تحت فشار گذاشته بودند. بنابراین، کمال مناسبت را داشت که در مکّه آیاتی نظیر آیهٔ ۳۳ سورهٔ ٦ (انعام) بر حضرت رسول اکرم نازل گردد و به او دلداری بدهد: ﴿قَدْ نَعْلَمُ إِنَّهُ لَيَحْزُنُكَ الَّذِي يَقُولُونَ ...﴾ (-: ما خوب می‌دانیم که سخنان اینان باعث اندوهناک شدن تو می‌گردد...)؛ یا آیه‌ای همانند آیهٔ ۳۴ همین سوره بر آنحضرت نازل گردد: ﴿وَلَقَدْ كُذِّبَتْ رُسُلٌ مِنْ قَبْلِكَ ...﴾ (-: چه بسیار رسولان که پیش از تو مورد تکذیب این مردم قرار گرفته‌اند...)، یا آیه‌ای با این مضمون بر آنحضرت نازل گردد: ﴿وَلَوْ فَتَحْنَا عَلَيْهِمْ بَاباً مِنَ السَّمَاءِ فَظَلُّوا فِيهِ يَعْرُجُونَ ۞ لَقَالُوا: إِنَّمَا سُكِّرَتْ أَبْصَارُنَا! بَلْ نَحْنُ قَوْمٌ مَسْحُورُونَ!!﴾

۱- نظرات بلاشر در این زمینه خالی از نوآوری نیست؛ چیزی که هست، وی در پشت این نظرات، اهدافی را دنبال می‌کند که با روح دعوت اسلامی سازگار نیست. بنگرید به:
Blachère, Coran, traduction, 2e vol, 722 - 28.

[آیهٔ ۱۴ و ۱۵، سورهٔ ۱۵ (حجر)] (ـ : اگر برای اینان دری بسوی آسمان باز کنیم و شبانه‌روز بتوانند در آسمان رفت و آمد کنند، خواهند گفت: فقط یک چشم بندی ساده است! نه! (چشم بندی نیست!) ما ـ حقیقتاً ـ جادو شده‌ایم!! و بر همین منوال، در مکّه آیات بسیاری نازل می‌شد که مشرکان را مورد حملات انتقادی قرار می‌داد، و آداب و رسوم افکار و عقاید آنان را بشدت تخطئه می‌کرد، و پیامبر اکرم و مسلمانان را دلداری می‌داد، و به آنان درس گذشت و مدارا و بزرگواری می‌آموخت.

امّا، در مدینه، پس از هجرت پیامبر اسلام، مردم مدینه سه گروه را تشکیل می‌دادند! مؤمنان که عبارت بودند از مهاجران و انصار؛ منافقان؛ یهودیان. قرآن در برابر یهودیان در مقام گفتگو و مجادله قرار می‌گیرد و آنان را دعوت می‌کند که بیایند (در مسئلهٔ توحید) با مسلمانان یک سخن بشوند؛ منافقان را هم، قرآن بنای رسواسازی و افشاگری خیانتها و تبهکاری‌هایشان را می‌گذارد؛ و گروه سوم، مؤمنان و مسلمانان واقعی را هم، قرآن ـ از یکسو ـ در جهت ایستادگی و استقامت در ادامهٔ راه و حرکت در صراط مستقیم، شجاعت و شهامت می‌بخشد، و ـ از سوی دیگر ـ در رابطه با صلح و جنگ و زندگی فردی و اجتماعی و سیاست و اقتصاد و ... قوانین و مقررات همه جانبه و موشکافانه‌ای برای آنان وضع می‌فرماید.

بعنوان مثال، همین «زکات»، چه معنا داشت که در مکّه در شرایطی که مسلمانان، تهیدست و تحت فشار زورمندان و اکابر قریش بودند واجب می‌شد؟ یا آن «نماز خوف» که مخصوص شرایط جنگ و رویارویی با دشمن است، چگونه می‌توانست در مکّه تشریع بشود! مسلمانان تا به مدینه هجرت نکردند، روادید جنگ با کفار و مشرکان از جانب خداوند برای آنان صادر نگردید؛ و در سوره‌های مکّی بهیچوجه اشاره‌ای به جهاد و مسائل مربوط به آن دیده نمی‌شود.

اگر بخواهیم تابع نظریهٔ **ابوالقاسم نیشابوری** بشویم که روش تقسیم‌بندی «تاریخی ـ زمانی» سوره‌ها و آیات قرآن را پیشنهاد می‌کند، ناگزیر خواهیم بود از اینکه ـ مطابق نظریّهٔ او و تحت تأثیر ابتکار و پیشنهاد او ـ سوره‌های مکّی و سوره‌های مدنی،

هر کدام را به سه مرحلهٔ «ابتدائی، میانی، پایانی» تقسیم کنیم، و دردِسر فراوانی نخواهیم داشت از بابت اینکه به چه ترتیبی این مراحل را مشخص سازیم، زیرا می‌توانیم صحیحترین احادیث را مبنای کارمان قرار دهیم و معیارهای ناقدان اهل حدیث را نیز بکار بگیریم. بخصوص در رَابطه با سوره‌های مدنی بررسی ما بسیار ساده خواهد بود، بلکه اصلاً بحساب نخواهد آمد. زیرا، اسلام در مدینه گسترش پیدا کرده است، و حافظان قرآن بسیار شده‌اند، و قاریان و کاتبان قرآن فراوان گشته‌اند، و وسائل نسخه‌برداری و نقل و روایت و آموزش دین در دسترس همگان قرار گرفته است. امّا، در رابطه با سوره‌های مکّی کار به این سادگی نیست. زبان حوادث مدت اقامت پیامبر اکرم در مکّه خودگویای آنست که نمی‌توان به آسانی مراحل مختلف نزول قرآن را در مکّه ترسیم کرد. بخصوص مرحلهٔ ابتدائی نزول قرآن در مکّه بسیار تاریک است. زیرا، اسلام، در آغاز، در شهر مکّه غریب بود، و در سالهای نخستین وحی فقط چند نفر معدود به رسول اکرم ایمان آوردند، و بنابراین، جز برای آن عده از صحابهٔ آنحضرت که نخستین گروندگان به اسلام بودند، یعنی جز برای «سابقین اوّلین» پیگیری و ردیابی مراحل مختلف تنزیل قرآن دست نمی‌داده است، و جز برای این عده از مسلمانان امکان نداشته است که بطور مشخص و معیّن، نخستین سوره‌های نازل شده از قرآن را بترتیب برشمارند.

در عین حال، اگر اختلافات دانشمندان و محققان را در ترتیب دقیق زمانی سوره‌ها ـ که بالاخره نتوانسته‌اند مشخص کنند که کدام سوره زودتر و کدام سوره دیرتر نازل شده است ـ کنار بگذاریم، برایمان چندان دشوار نخواهد بود که بر چند گروه متشابه و همانند و همخوان و هماهنگ از آیات و سوره‌های قرآن انگشت بگذاریم که در آنها نشانه‌های آشکار و گویایی وجود دارد، که ما را به جزم و یقین می‌رسانند نسبت به اینکه این گروه بخصوص از آیات و سوره‌های قرآن مرحلهٔ ابتدائی یا میانی یا پایانی از سلسله تنزیل مکّی یا مدنی است.

سوره‌هایی که مورّخان و مفسّران یک سخن گفته‌اند که از نخستین سوره‌های نازل

شدهٔ قرآن‌اند، یا به اصطلاح جدیدی که ما پیشنهاد کرده‌ایم مربوط به «مرحلهٔ نخستین مکّی» می‌شوند، عبارتند از سوره‌های: عَلَق (۷)، مدّثّر (۷۴)، تکویر (۸۱)، اعلی (۸۷)، لَیل (۹۲)، انشراح (۹۴)، عادیات (۱۰۰)، تکاثر (۱۰۲)، و نجم (۵۳).

بهمین ترتیب، سوره‌هایی که مربوط به «مرحلهٔ میانی مکی» می‌شوند، عبارتند از سوره‌های: عبس (۸۰)، تین (۹۵)، قارعه (۱۰۱)، قیامت (۷۵)، مرسلات (۷۷)، بلد (۹۰)، و حجر (۱۵).

و بر همین مبنا، سوره‌هایی که مربوط به «مرحلهٔ پایانی مکی» می‌شوند، عبارتند از سوره‌های: صافّات (۳۷)، زخرف (۴۳)، دخان (۴۴)، ذاریات (۵۱)، کهف (۱۸)، ابراهیم (۱۴)، و سجده (۳۲).

این سه گروه از سوره‌های قرآن - هر چند که از همهٔ آنها نشانه‌های تنزیل مکّی بارز و آشکار است - هم از نظر محتوا و هم از نظر اسلوب بیان، تفاوت اندکی با یکدیگر دارند، بطوریکه هر گروه (که مربوط به یک مرحلهٔ مشخص می‌شوند) و حتّی می‌توان گفت هر یک به یک از این سوره‌ها یک واحد مستقل تبلیغی و فکری هستند. تحلیل کوتاه وگذرایی که ما بر این سوره‌ها خواهیم داشت، منحصر به همین خواهد بود که به بارزترین نشانه‌هایی که در کلمات و فواصل آیات این سوره‌ها موجودند، اشاره کنیم، و بینش‌های جدیدی راکه آیات معجزآسای این سوره‌ها را در بر دارند، مشخص سازیم:

در سورهٔ علق -که در فصل «پدیدهٔ وحی» دیدیم که نخستین سورهٔ نازل شده از قرآن است[1]، تصویر زنده‌ای از مهمترین حادثه در تاریخ بشر بچشم می‌خورد. حادثه‌ای که در گیر و دار آن، انسانیت تولد دوبارهٔ خود را شاهد بود. تولد دیگری که انسان را به آسمان پیوند می‌داد و با رازهای آن آشنایش می‌ساخت، و نویدی بود حاکی از اینکه انسان می‌تواند دیگر به زمین نچسبد و در گل و لای زمین فرو نرود. نخستین مقطع این سوره محمّد رسول خدا را به پیوند با عالم بالا و خواندن بنام خداوند متوجّه

۱- به فصل مربوطه مراجعه کنید، و مقایسه کنید با: صحیح بخاری، ج ۱، ص ۷، «بَدء الوحی».

می‌سازد[۱]. خداوندی که آغاز از اوست و انجام بسوی اوست، و هموست که انسان را تکریم فرموده و اسرار هستی را به او یاد داده و او را قادر ساخته است بر اینکه «قلم» را بکارگیرد. «قلم» راکه رمز دانش و راز آموزش است. با آنکه (از نظر خمیر مایهٔ مادّی) انسان را از چیز پست و بی‌ارزش آفریده است. از «عَلَق» یعنی خون بسته‌ای که چسبیده به رحم است و در آن جایگاه آرام (که محل پرورش یافتن جنین است) قرار دارد[۲].

در سر آغاز سورهٔ مدّثّر -که چنانکه دیدیم پس از آن مدّت فترت وحی نازل شده است[۳] ـ خداوند پیامبرش را ندا می‌دهد که قیامی را آغاز کند که خواب و استراحت نمی‌شناسد، و فعالیتی را شروع کند که خستگی و کندی و کسالت نمی‌شناسد. پیامبر اسلام مأمور شده است که از رختخواب خویش بر جهد، و زیرانداز و رواندازگرم و نرم را رها کند! در برابرش جنگ و گریزی طولانی و دشوار قرار دارد. خطر نزدیک درکمین ره گم کردگان و بی‌خبران است. مظهر هدایت خداوندی، رسول اسلام، باید این خفتگان بی‌خبر را (از خواب خرگوشی) بیدار کند، و تکبیرگویان، بزرگی و عظمت را فقط برای پروردگار بزرگ جهان و انسان برسمیّت بشناسد، و هر توطئه و نقشه و برنامه‌ای را در برابر هدف بزرگ خویش کوچک بشمارد، و بنشانهٔ پاکی نیّت و راستین بودن برنامه‌اش، لباسش را تطهیر کند، و از انواع شرک و دیگر آلودگی‌های جاهلیّت خود را بدور نگاهدارد، و بی‌محابا، با همهٔ عوامل بدبختی و تباهی انسان بجنگد، و بدون آنکه منّتی بر سرکسی داشته باشد و خود را برتر از دیگران ببیند و بداند، از هر نوع فداکاری و از خودگذشتگی که لازمهٔ جهاد در راه رسیدن به هدف باشد، دریغ نکند[۴].

۱- منظور از «قرائت» در اینجا، تلاوت پیامبر اکرم(ص) است آیات و سُوَر نازل شده از وحی را با الهام خداوند، نه «خواندن» از روی نسخهٔ مکتوب؛ زیرا، آنحضرت امّی بودند و خواندن و نوشتن نمی‌دانستند؛ و به همین جهت، به جبرئیل فرمودند: «من نمی‌توانم بخوانم!». در این ارتباط، ما با Buhl هم سخن هستیم، در مقالهٔ وی در دائرة المعارف اسلام. بنگرید به:

Encyclopédie de l'Islam, II, 1124 b.

۲- مقایسه کنید با: تفسیر طبری، ج ۳۰، ص ۱۶۱.

۳- مراجعه کنید به فصل «پدیدهٔ وحی» و مقایسه کنید با : صحیح بخاری، ج ۶، ص ۱۰۱.

۴- مقایسه کنید با : تفسیر طبری، ج ۲۹، ص ۹۰.

سورهٔ تکویر، به بیان سه **حقیقت** می‌پردازد که هیچگاه پیوند این حقایق با ایمان و عقیده گسستنی نیست: حقیقت انقلاب آفرینش در روز قیامت، حقیقت وحی جاویدان و دعوت جهانی اسلام، و حقیقت ارادهٔ انسان که جلوه‌ای از مشیّت خداوند علیم و حکیم است[۱].

انقلاب آفرینش، در سر آغاز سوره بصورت هولناک و وحشتزایی خود را نشان می‌دهد. خورشید جهانتاب را می‌بینیم که سرد شده و شعله‌های آتشینش فرو مرده است. ستارگان را می‌بینیم که پراکنده شده‌اند و روشنایی آنها رو به تیرگی رفته است. کوهها را می‌نگریم که متلاشی گشته‌اند و چون گرد و غبار به هوا رفته‌اند، و چونان سراب سیر می‌کنند، و چون ابر شتابان می‌گذرند. ماده شتران ده ماههٔ آبستن را می‌نگریم که با آنکه در نزد اعراب پر ارزش‌ترین اشترانند، اینجا و آنجا، از ترس و وحشت، صاحبانشان رهایشان کرده‌اند. جانوران وحشی را که در کوهسارها و جنگلها همواره از پیشاپیش یکدیگر فرار می‌کنند، اینک می‌بینیم که از شدّت هول و هراس و نگرانی و اضطراب گرداگرد یکدیگر جمع شده‌اند، و دوشادوش یکدیگر ایستاده‌اند. دریاها را مشاهده می‌کنیم که آنچنان التهاب پیدا کرده‌اند که از دل دریاها شعله‌های آتش بلند شده است، و دریاها بجای آب لبریز از مواد سوزاننده شده‌اند. ارواح هم سنخ و متجانس را می‌نگریم که با یکدیگر گروهها و جفتهایی را تشکیل داده‌اند. دختری را که با خشونت و بی‌رحمی زنده بگور شده است مشاهده می‌کنیم که مخصوصاً مورد سؤال قرار گرفته است، و فقط خود او مورد استنطاق قرار گرفته است: چرا او را زنده بگور کرده‌اند؟ و چگونه می‌تواند انسان بوده باشد آنکسی که اقدام به زیر خاک کردن این دختر کرده است در حالیکه این دختر زنده بوده است!

این انقلاب جهانی آفرینش، همچنین، منتشر شدن نامه‌های عمل انسانها را نیز شامل می‌شود. آنچنانکه دیگر در آن روز هیچ چیز پنهان نمی‌ماند. در روند این انقلاب است که سقف برافراشته و گنبد زمرّدین آسمان به کنار می‌رود؛ دوزخ را آتش

۱- بنگرید به: تفسیر کبیر فخر رازی، ج ۸، ص ۳۳۷.

می‌اندازند و با هیزمی که عبارت از انسانها و سنگ است، آتشش را برمی‌افروزند؛ بهشت را به سعادتمندان نزدیک می‌سازند تا جاییکه همانند عروسی آرایش کرده جلوه می‌کند و نامزدش را دعوت می‌کند که به او نزدیک شود، و او را در آغوش گیرد، و بوی خوش او را به مشام جانَ بکشد. آنروز است که هرکس می‌فهمد که چه پیش فرستاده است و چقدر کوتاه آمده است؟ و چه توشه‌ای بهمراه آورده است که بتواند از عذاب او چیزی بکاهد!

پس از بیان این حقیقت نخستین، به زمینه‌سازی برای بیان حقیقت دوم که به **وحی و طبیعت و چگونگی وحی** مربوط می‌شود، می‌پردازد، و به این منظور، روند بیان سوره به یک سلسله سوگند انتقال می‌یابد. سوگندهای زیبای گویا، به مظاهری از آفرینش که خلعت حیات بر آنها پوشانیده شده است، و روح در آنها دمیده شده است: سوگند به ستارگانی که در آسمان جریان دارند، سپس باز می‌گردند تا در افلاک خودشان بیارامند. همانند آهوانی که بامدادان تا شامگاهان شتابان می‌دوند، و آنگاه به لانه‌هایشان بازمی‌گردند، تا خویشتن را نهان دارند، و بدنبال آن شتابان دویدن‌ها استراحتی بکنند. سوگند به شب که با تاریکی‌اش جهان آفرینش را پوشانیده است. آنچنانکه آدمی نه خودش را می‌بیند و نه راه به جایی می‌برد. همچون شبکوران افتادن و خیزان راه می‌رود، و چون نابینایان با دستش همه چیز راکاوش می‌کند. سوگند به صبح که پس از گذشتن شب چون نوزادی بدنیا می‌آید. اندک اندک چشمانش را در روشنایی باز می‌کند، و تکان می‌خورد، و روزنهٔ قلبش را بروی انوار حیات می‌گشاید، و قلبش به طپش می‌افتد، و تنفس آغاز می‌کند.

به این مظاهر زندهٔ جهان آفرینش، خداوند سوگند یاد می‌کند که: محمّد هیچ دخالتی در وحی ندارد. فرشتهٔ بزرگواری بفرمان صاحب عرش وحی را به او تلقین می‌کند. فرشتهٔ بزرگواری که آنچنان نیرویی دارد که به او این توانایی را می‌دهد که امانت آسمان را دریافت کند و به اهل زمین تحویل دهد، و دارای مقام و منزلتی است که همهٔ فرشتگان در ملاء اعلی فرمانبردار او هستند.

و نیز، به همین مظاهر زندهٔ جهان آفرینش، خداوند سوگند یاد می‌کند که: محمّد امین وحی است. از عقل سالم و کامل برخوردار است. همین مردم مکّه چهل سال پیش از بعثت با او از نزدیک معاشرت داشته‌اند و او را بخوبی شناخته‌اند، و او را «صادق امین» لقب داده‌اند. اینک آن محمّد راستگوی درستکار، آمده است به آنان خبر می‌دهد که فرشتهٔ وحی را با دو چشم خویش در افق روشن و آشکار آسمان دیده است. و نه چشمش سیاهی رفته است، و نه این دیدن یک دیدن خیالی بوده است[1]. چگونه، یکباره، مورد اتّهام قرار می‌گیرد، و چه می‌شود که همه می‌پندارند که محمّد دیوانه شده است، و شیاطین پیوسته بر او نازل می‌شوند؟!

در همین مقطع، خداوند مردم مکّه را به یاد این نکته می‌اندازد که این وحی بتنهایی متوجّه آنان نیست، و نباید هم چنین باشد، بلکه دعوت قرآن یک دعوت جهانی است[2]،

۱- علی‌رغم این دقت تمام در جهت بارزگردانیدن اوصاف فرشتهٔ وحی، و روشن گردانیدن ملاقات پیامبر اکرم(ص) با این فرشته، ملاقاتی که هیچگونه شک و تردید به آن راه نداشته باشد؛ سطحی‌گرایی شگفتی بر اندیشهٔ برخی خاورشناسان چیره گردیده است، و به موجب آن، اِلقاء شبهه می‌کنند در پیرامون اینکه قرآن در طول مرحلهٔ نزول مکّی از ذکر نام این فرشته سکوت کرده است، و آنگاه در مدینه، دوبار با صراحت نام او را «جبرئیل» یاد کرده است! و می‌خواهند با این سخنان، تأثیر یهودیان مدینه را در آشنا ساختن پیامبر اسلام با این حقیقت دینی بطور غیرمستقیم، مورد اشاره قرار دهند. گویی، همهٔ اعتبارها ازآنِ نام‌هاست، و صاحبان نام‌ها را هیچ اعتباری نیست؛ و یا اینکه گویی، آنهمه توصیفات قرآن، در نخستین مراحل نزول، دربارهٔ فرشتهٔ وحی در این دوران آغازین نزول مکّی، دردشان را درمان نکرده است؛ یا اینکه گویی، این اوصاف با اوصافی که در کتاب مقدّس بر پیکر فرشتهٔ وحی آراسته‌اند، مباینت دارند! اینان اگر انصاف می‌داشتند، مسمّاها را بر اسم‌ها و حقیقت‌ها را بر شکل‌ها مقدّم می‌داشتند، و اعتراف می‌کردند به اینکه این توصفات روشن و صریح جز بر جبرئیل بر هیچ فرشتهٔ دیگری صادق نیست، و تردید نمی‌کردند در اینکه برشمردن این اوصاف، بیانی رساتر از مشخّص گرداندن شخص فرشتهٔ وحی است، و برای شناسانیدن بخشی از حقایق وحی به تدریج، به اُمّیان کارآمدتر است. امّا، یهودیان مدینه‌ِ، از شنیدن نام جبرئیل در دو سوُرهٔ مَدَنی جا نخوردند؛ زیرا، این حقایق هم نزد آنان شناخته شده بود، و قرآن چیزی بر دانسته‌های آنان نیفزود، جز آنکه آن حقایق را تصدیق و تثبیت کرد. زیرا، حقایق ثابتی را که در اختیار آنان بوده است قرآن تکذیب نمی‌کند، بلکه از آنها نگهبانی می‌کند، و آنها را پیش روی خود می‌گیرد و تصدیق می‌کند. مقایسه کنید با مقالهٔ لودز:

Lods, Recherches sur le Prophétisme israélite, dans la Revue de l'histiore des Religions, Publiée à Raris, 1922.

۲- آیهٔ شریفه در آن مرحلهٔ آغازین، در مرحلهٔ ابتدائی مکّی نزول قرآن، تصریح می‌کند بر اینکه این دعوت اسلامی یک دعوت همگانی و جهانی است. بنابراین، جایی برای آن نمی‌ماند که این آیهٔ شریفهٔ ﴿إن هُوَ الاّ ذکرٌ لِلعالَمِین﴾ را به جز آنچه ما یادآور شدیم، یعنی جهانی بودن این دعوت، تفسیر کنند. همچنین،

و باید گسترش یابد و پیروز گردد؛ هر چند که اینان چند صباحی در برابر آن مقاومت کنند، و گروندگان به آن را تحت فشار و شکنجه و آزار قرار دهند. درهای این دعوت رویاروی هر کس که بخواهد در طریق حق و هدایت و در خطّ مستقیم تکامل انسانیت قدم بگذارد کاملاً گشاده است.

حقیقت سوم، فقط در آیهٔ پایانی این سوره (سورهٔ تکویر) مطرح شده است. تنها در یک آیه، با لحنی کوبنده و قاطع، در آخر سوره خداوند به بیان این نکته پرداخته است که ارادهٔ فعّال حقیقی همان ارادهٔ خداوند است. بنابراین، هیچکس اراده‌ای جدا از ارادهٔ خداوند علیم و خبیر ندارد. بلکه اوست که اندازه‌گیری و تقدیر فرموده و آنگاه هدایت کرده است، و اوست که به انسان اراده‌ای ارزانی فرموده است که با بهره‌برداری از آن اراده می‌تواند به اختیار عمل کند، و اگر این اراده نبود، به شرف «تکلیف» مشرّف نمی‌گردید.

در سورهٔ اَعلی[1]، سخن با ستایش و تمجید آفریننده‌ای آغاز می‌شود که همه چیز را آفریده است، و راه هدایت و تکامل هر آفریده‌ای را برای او ترسیم کرده است، و او را بسوی هدف نهایی و تکاملی وجود او هدایت فرموده است. بعد، به بررسی بعضی از آثار او در آفریدگانش می‌پردازد: که برای هر جنبنده و جانوری در زمین روزی مشخص و معیّنی اندازه‌گیری و مقدّر فرموده است. روزی بعضی از جانوران را در مراتع سبز قرار داده، و روزی بعضی دیگر را در علفهای پژمرده و پلاسیدهٔ سیاهرنگ مقرّر

جایی برای این پندار نمی‌ماند که یهودیان مدینه تأثیری در این قضیّه داشته باشند؛ زیرا، علمای اسلامی، همگی اتّفاق نظر دارند بر اینکه تمامِ این سوره مکّی است، بلکه بطور قطع از سوره‌های مرحلهٔ نخستین نزول قرآن در مکّهٔ معظّمه است. حتّی خود خاورشناسان نیز در اینجا فرصتی برای گوشهٔ چشم نشان دادن، مطابق عادت دیرینه‌شان، نیافته‌اند و همگی آنان این سوره را در ترتیب‌های پیشنهادی خودشان، در نخستین مرحلهٔ نزول مکّی جای داده‌اند!؟ جز اینکه، بعضی از ایشان زیرکانه این سؤال را مطرح کرده‌اند که آیا امکان دارد کلمهٔ «عالَمین» در اینجا معنای عمومیّت محلی و منطقه‌ای را افاده کند، نه معنای جهانی بودن را؟ و آیا این کلمه مثلاً برابر با کلمهٔ "monde" در زبان فرانسه می‌تواند باشد؟ البتّه، علی‌رغم این طرح سؤال‌ها (ی زیرکانه و احیاناً موذیانه) اعتراف کرده‌اند به اینکه این آیه در جهت روشن گردانیدن وسعت آفاق دعوت اسلامی سهم عمده‌ای دارد. بنگرید به:

Blachère, Trad., II, 39.

۱- بنگرید تفسیر این سوره‌ها را در: تفسیر بیضاوی، ج ۱۱، ص ۳۹۸؛ تفسیر نَسَفی، ج ۴، ص ۲۶۰.

فرموده است.

سپس به این حقیقت اشاره می‌کند که پیامبر اسلام از یک کفایت و ضمانت ربّانی برخوردار است که پروردگار جهان و انسان ضمانت فرموده است که قرآن را به ذهن پیامبر بسپارد، و در لوح قلب او نقش بزند، بدون آنکه لازم باشد که پیامبر کمترین کوششی برای حفظ آیات قرآن از خود نشان بدهد، و بدون آنکه احتمال فراموش کردن حتّی یک حرف از قرآن وجود داشته باشد. زیرا، در رابطه با قرآن، حفظ کردن و فراموش کردن، وابسته به مشیّت الهی است که هیچ قید و بندی آنرا محدود نمی‌سازد، نه وابسته به انسانی که ـ هر چند والا باشد ـ همواره در معرض اشتباه و فراموشی است. از اینجا، روند سخن منتقل می‌شود به مژده دادن به پیامبر و مسلمانان که خداوند پیشبرد این دعوت آسان (و انسان پسند) را برای آنان فوق‌العاده آسان خواهد ساخت، و قبول مسئولیت‌های بزرگ در رابطه با این دعوت را برای آنان دشوار نخواهد گردانید.

سپس به بیان این حقیقت می‌پردازد که جهتگیری مردم در برابر این دعوت پربرکت یکسان نخواهد بود: بعضی از مردم به خداوند ایمان دارند و امیدوار به رحمت اویند، و از عذاب او واهمه دارند. بعضی دیگر، در دنیا بدبخت و اسیر جان تاریک و بی‌فروغ خویشند، و در آخرت نیز بدبختند و دچار شکنجه‌های دردناک و شدیدی که فرآوردهٔ همان جان تاریکشان است. در دوزخ، نه از مرگ خبری هست تا این انسانهای بدبخت استراحت پیدا کنند، و نه از زندگی آسوده و آرام در میان آتش جهنّم اثری مشاهده می‌شود. مطلب دیگری که در این سوره مطرح می‌شود، موعظه‌ای است که روی سخنش با انسانهایی است که از فطرت سالم برخوردارند. نخست تأکید می‌کند که رستگاری نتیجهٔ پاکی و طهارت است، و زیان و خُسران و تباهی نتیجهٔ پلیدی و آلودگی است. آنگاه هشدار می‌دهد که این دنیای گذران تباه شدنی و فانی است، و آخرت باقی و جاودانی است.

مطلب پایانی سوره، یادآوری این حقیقت است که دین خدا یکی است، و آنچه پروردگار خالق متعال (بنام قرآن) بر قلب محمّد فرو می‌فرستد، همانندش را پیش از این

بر شیخ الانبیاء ابراهیم و بر موسی کلیم الله نازل فرموده است. بنابراین یک عقیده است، و یک سلسله تعالیم و معارف دینی، و فقط یک مصدر و مرجع و منشأ دارد که همان خداوند ربّ العالمین، پروردگار جهان و انسان است[۱].

در سورهٔ لیل[۲]، خداوند به جابه‌جایی شب و روز، و آفرینش نر و ماده، سوگند یاد می‌کند که راه و روش مردم در زندگی با یکدیگر تفاوت دارد، بنابراین مسلّماً سرنوشت‌های متفاوتی نیز خواهند داشت. پس، همچنانکه در طبیعت در برابر چهرهٔ روشن روز، چهرهٔ تیره و تار شب وجود دارد، و همچنانکه در برابر طبیعت لطیف و حسّاس زن، طبیعت خشن و سختگیر مرد وجود دارد، کوشش پارسایان نیکوکار نیز با فعالیت مجرمان تبهکار بسیار فاصله دارد، و پاداش نیکبختان با کیفر بدبختان تضاد دارد، و خداوند سرزمین قلب هیچکس را از رضوان و خشنودی خویش سیراب نخواهد کرد، مگر آنکه گذشت و تقوا داشته باشد، و بهترین (سخن و برنامه‌ای که از جانب او برای انسانها آمده است) را تصدیق کند.

در سورهٔ انشراح، نجوای شیرین و لطیفی است که طی آن خداوند دلتنگی و نگرانی پیامبرش را که برای او رویداده است، و بار غم و اندوهی را که بر پشت او سنگینی می‌کند، و حتّی نزدیک است که استخوانهایش را در هم شکنند، از میان بر می‌دارد، و او را مژده می‌دهد که دلتنگی او پایان خواهد یافت، و نگرانی او رفع خواهد گردید، و کارها برای او آسان خواهد شد، و مقام و منزلت او در زمین و آسمان بالا

۱- در اینجا، با الهام از روند کلام وحی در خودِ این سیاق، یادآور می‌شویم که دعوت اسلامی از نخستین مرحلهٔ نزول مکّی قرآن‌کریم اعلام‌کرده است که یک دعوت جهانی است، و اصول و مبانی آن تغییرناپذیر است، و با اصول و مبانی دیگر ادیان آسمانی نیز یکیست؛ و به این مطلب، در خودِ این سیاق مورد بحث ما، با یادکردن از صُحُف ابراهیم و موسی اشاره‌کرده است. به عبارت دیگر، قرآن منتظر نشده است تا پیامبر اکرم(ص) به مدینه مهاجرت بفرمایند و با یهودیان در آنجا ملاقات کنند، و آنگاه از کتاب پیامبر آنان، حضرت موسی(ع) سخن بگوید. بلکه درست، همانطور که در مکّه از حضرت ابراهیم(ع) نام برده است، از حضرت موسی(ع) نیز نام برده است، تا تأکید کرده باشد بر اینکه دعوتش جهانی است، و اصول و مبانی‌اش ثابت و تغییرناپذیر است. نیز بنگرید به:

Horovits, Koranische Untersuchengen, 68 sq.

۲- بنگرید تفسیر این سوره را در: تفسیر طبری، ج ۳۰، ص ۱۳۸.

خواهد رفت، و نام او با نام خداوند در هر بامداد و شامگاه مقرون خواهد گردید، و او را فرا می‌خواند که هرگاه از تبلیغ مردم فراغت یابد، و از گرفتاری‌های زندگی بیاساید، و از هر یک از مشکلات فراوانی که در راه طولانی این دعوت وجود دارند، بپردازد، با تمام وجود به عبادت و نیایش او گرایش پیدا کند[1].

در سورهٔ عادیات[2]، خداوند سوگند یاد میکند به اسبانی که در میدان جنگ تاخت و تاز می‌کنند، و از نفس می‌افتند، و سم آنها با سنگهای زیر پایشان برخورد می‌کند و از آنها آتش می جهد، و جرقّه می‌پرد، و سرزمین دشمن را با حملهٔ صبحگاهی غافلگیر می‌کنند، و از تاخت و تازشان غبار فراوان به آسمان بلند می‌شود. اسبانی که در لابلای صفوف دشمن و در کرانه‌های سرزمین دشمن می‌تازند، و صفوف دشمن را از ترس و وحشت مالامال می‌سازند، و سپاه دشمن را ناگزیر به فرار وا می‌دارند[3]... خداوند به این اسبان تازنده و رزمنده و شورشگر سوگند یاد می‌کند که انسان نعمت پروردگارش را منکر است، و خود انسان را بر این انکار و کفران شاهد می‌گیرد، و به بیان این حقیقت می‌پردازد که هیچ چیز انسان را بر این کفران نعمت پروردگارش وادار نمی‌کند مگر آن عشق فطری و ذاتی که به ثروت و رفاه و کامیابی در زندگی دنیا دارد! پس این انسان باید خویشتن را از زنجیرهایی که به گردن و دست و پا دارد رها سازد، و بر بال همای بلند پرواز خیال فراز آید، و در دنیای دیگر دوری بزند، و نگاهی گذرا بر سرنوشت حتمی خویش بیفکند، که همانند دیگر همنوعانش چگونه درمانده و بیچاره ایستاده است و راه

۱- مقایسه کنید با: تفسیر کبیر فخر رازی، ج ۸، ص ۴۲۸.

۲- مراجعه کنید به تفسیر این سوره در: تفسیر کشّاف، ج ۴، ص ۳۲۸.

۳- این تصویر روشن، که جز بر اسبان تازیِ شیهه کشنده و شبیخون زننده، نه به اجمال و نه به تفصیل، صادق نمی‌آید؛ علی‌رغم روشنی، در برابر ذهن برخی خاورشناسان پیچیده مانده است، و در نیافته‌اند - و با کدام ذوق و قریحه می‌خواهند دریابند؟! - آن صداهای گوش خراش، و آن سُم‌های آتش‌افروز، و آن غبارهای برافراشته، و آن سپاهیان شکست خوردهٔ در حال فرار، را که در این آیات خودنمایی دارند! و می‌بینی که، طبق عادت دیرینه‌شان، در تفسیر این آیات، ضعیف‌ترین قولی را که در روایات تفسیری موجود است، برمی‌گزینند، و «عادیات ضَبحا» را عبارت از اُشترانی می‌گیرند که حاجیان بر آنان سوارند، و از عرفات به مُزدلفه و از مزدلفه به منی عزیمت می‌کنند؛ و با سوگندی که یکی از شاعران عرب به «راقصات الیٰ منی» (- ؛ اُشترانی که رقص‌کنان بسوی منی می‌روند) یاد کرده است، دل خوش می‌گردانند. بنگرید به:
Gäudefroy - Demombynes, Pèlerinage, 256.

به جایی نمی‌برد! آن هنگام که انسانها از آرامگاههایشان برانگیخته می‌شوند، و قبرهایشان برمی‌شکافد، و راز دل آنان را فاش می‌سازد، و پروردگارشان کفر و عنادشان را برایشان بازگو می‌کند، و به کیفر کردارشان در زندگانی دنیا به بدترین شکنجه‌ها دچارشان می‌گرداند!

در سورهٔ تکاثر، هشداری است کوبنده برای بی‌خبران بازیگری که در گردآوری مال و ثروت با یکدیگر رقابت می‌کنند، و فرزندان متعدّد خویش را به رخ یکدیگر می‌کشند، تا آنکه به دیدار آن گورهای تنگ نائل می‌آیند! گورهای تنگ و تاریکی که در آنها نمی‌توانند نفس بکشند! در آن هنگام است که «هول اکبر» چونان کابوسی بر سر آنان فرود می‌آید، و تحت تأثیر فشار و اضطراب آن هول و هراس که غافلگیرشان ساخته است، ناگهان از خواب ناز می‌پرند، و حقیقت را با تمام تلخی و هولناکی آن باز می‌شناسند. دوزخ و عذاب دوزخ را با مردمک چشمانشان مشاهده می‌کنند، و در نخستین نگاه، همهٔ نعمتهای رنگارنگ دنیا راکه از آن برخوردار بوده‌اند، برای همیشه فراموش می‌کنند، و ترس و وحشت عذاب جاودانهٔ ابدی وجودشان را فرا می‌گیرد[1].

در سورهٔ نجم[2]، حقیقت وحی با دقت فراوان ترسیم شده است، و چگونگی دریافت و ابلاغ وحی بوضوح بیان شده است، و فرشتهٔ وحی معرفی شده است، و چگونگی فرود آمدنش نیز روشن شده است. آنگاه، بت‌پرستان به باد سرزنش گرفته شده‌اند و بتهایشان مسخره قلمداد شده‌اند. آنگاه، عقاید اعراب دربارهٔ ملائکه تصحیح شده است، و سپس اشاره‌ای به حکمت خداوندی در آفرینش جهان به میان آمده است، و از آنجا به بیان یگانگی و هماهنگی رسالت همهٔ پیامبران در اصول عقاید، و قوانین مسئولیت و پاداش و کیفر، منتقل گردیده، و با هشداری به مسخره‌چی‌ها و بازیگران و بیهوده گرایان ـ مبنی بر اینکه سقوط و هلاکتشان همانند دیگر جبّاران عنید نزدیک

۱- مراجعه کنید به تفسیر سورهٔ تکاثر در: تفسیر کشّاف، ج ۴، ص ۲۳۰.

۲- رجوع شود به: تفسیر کبیر فخر رازی، ج ۷، ص ۶۵۹؛ تفسیر نَسفی، ج ۳، ص ۸۲؛ تفسیر طبری، ج ۲۷، ص ۲۴.

است - زنجیرهٔ سخن به حلقهٔ نهایی می‌رسد.

خداوند در سورهٔ نجم به ستاره سوگند یاد می‌کند آن هنگام که پس از درخشش سقوط می‌کند؛ و بعد از آنکه در جگر آسمان و در دوردستهای افق بیکران آسمان جایگزین شده بود، می‌چرخد و فرود می‌آید؛ که محمّد پیام‌آور پروردگار است؛ ره یافته است و گمراه نیست؛ آگاه است و از بی‌خبری بدور؛ بلکه خود قوم و قبیله‌اش که مخاطبان این پیام آسمانی هستند پیش از این عمری با او سر کرده‌اند و نه بدی از او دیده‌اند، و نه دروغی از او شنیده‌اند! بنابراین، پیام آسمانی که به او می‌رسد جای گفتگو و مجادله نیست. فرشتهٔ وحی نیز که این پیام آسمانی را برای او می‌آورد، «شدید القویٰ» است. سخت نیرومند است و قوی هیکل، آنچنانکه تن و توش و قیافهٔ پر هیبتش سراسر افق آسمان را پر می‌کند[1]. و این پیامبر امّی توانسته است که با او ملاقات کند، و دو بار، او را با چهرهٔ حقیقی ببیند: یکبار در آغاز نزول وحی، آن هنگام که او را سخت درهم فشرد و نخستین آیات قرآن را برای او فرا خواند. این دیدار یک دیدار یقینی و از نزدیک بود که دل و دیدهٔ پیامبر باور کرد که فرشتهٔ وحی را دیده است! و بار دیگر، در شب إسراء و معراج، آن هنگام که با او به یک سفر واقعی رفت، و در طی آن سفر، آیات کبرای پروردگار را مشاهده کرد و در اوج پرواز به «سدرة المنتهی»[2] رسید که پایان سفر بود، و آنجا که علم اولین و آخرین به آنجا منتهی می‌گردد. در آنجا، خویشتن را کاملاً نزدیک به فردوس برین و جایگاه متّقین یافت که ارواح صدّیقین و

۱- در اینجا نیز، از جبرئیل با مشخّص‌ترین ویژگیهای او یاد شده است و نام او صریحاً نیامده است؛ و مسمّای جبرئیل، جای نیاز به اسم او را باقی نگذاشته است؛ و سیمای خلقتش، ژرفنای شخص و شخصیّت او را شناسانیده است؛ و چنانچه در سورهٔ تکویر دیدیم، این نحوهٔ بیان، زمینه‌ای به دست داده است تا برخی حقایق غیبی، به تدریج، گوشزد مشرکان گردد، و در مقام توصیف پدیده‌ای از پدیده‌های اعجازآمیز و بی‌نظیر عالم غیب بیانی هول‌انگیز به کار گرفته شود.

۲- هرگز از شگفتی بدر نمی‌آید، اگر بدانید که **امیر کایتانی** حاضر نشده است که در این سوره، آن معنای رمزی دینی را که مفسّران مسلمان دیده‌اند، ببیند، و بدون دلیل، اصرار می‌ورزد بر اینکه «سِدرة المُنتهیٰ» جایی است در نزدیکی مکّه به همین نام! نیز بنگرید به:

Caetani, Annali de l'Islam, 231.

ملائکه و مقرّبین در آن مأوا دارند[1]. حال، کیست که دربارهٔ آنچه محمّد دیده است با او بگو مگو کند، در حالیکه نه چشمانش بخطا رفته‌اند و نه اشتباه دیده‌اند؟!

از سوی دیگر، در جاییکه «وحی» یک حقیقت مشهود و «دیده شده» است پرستش و نیایش اعراب در برابر «لات» و «عُزّیٰ» و «مَنات» و دیگر بتهایشان اوهام و اساطیری بیش نیست، و پندار آنان مبتنی بر اینکه این بتها مظهر ملائکه‌اند و ملائکه دختران خداوندند، پایه‌ای جز گمان و هواوهوس ندارد، و این مردم هنری بجز تقسیم ظالمانه از خودنشان نداده‌اند: در حالیکه خودشان از دختر خوششان نمی‌آید، دختر داشتن را به خداوند نسبت می‌دهند، و ملائکه را که بندگان خداوندند از جنس ماده قلمداد می‌کنند (بدون آنکه اطلاعی داشته باشند)!

این نامها که گاهی بر بتهایشان می‌گذارند و گاهی ملائکه را به این نامها می‌نامند، هیچ مدلول و محتوایی ندارند، و هیچ دلیل و منطقی این نامها را تأیید نمی‌کند. بنابراین، چقدر سزاوار و بجاست که پیامبر از این جاهلان اعراض کند، و کار و افکار آنان را به خودشان واگذارد، و با تمام وجود متوجّه خداوندی بشود که آسمانها و زمین را از نیست به هست آورده است، و بالاخره، پاداش نیکوکاران را به نیکی و کیفر بدکاران را به بدی خواهد داد....

مفهوم «**مسئولیت**» و «**کیفر و پاداش**» بسیار کهن و ریشه‌دار است. از همان آغاز که خداوند پیامبران را برای تبشیر و انذار بشر مبعوث فرموده است، این مفاهیم را همهٔ آنان القا کرده‌اند. پیامبران همه در بیان اصول عقاید یک سخن بوده‌اند، و همهٔ آنان انسانها را به گردن گرفتن عوارض رفتار و کردارشان دعوت می‌کرده‌اند....

هر چیزی به خداوند منتهی می‌گردد، و همهٔ انسانها بالاخره بسوی خداوند بازمی‌گردند و به پاداش و کیفر خود می‌رسند، و همهٔ اینها در **صُحُف ابراهیم و موسی** آمده است. همچنانکه در صحف ابراهیم و موسی آمده است که خداوند

۱- در اینجا نیز، دچار هراس می‌شوید، اگر بدانید که «جَنَّةُ الْمأویٰ» در دیدگاه اشپرنگر و مولر، به صورت خانه یا ویلایی در حومهٔ مکّه جلوه‌گر شده است که بوستانی پر گُل و بلبل آنرا در بر گرفته است!! بنگرید به:
Sprenger, Das Leben und die Lehre des Mohammad, 307; Müller, der Islam, I, 65.

می‌تواند چیزهایی را که نقیض یکدیگرند و بهیچوجه با یکدیگر سازگار نیستند در زندگی انسان فراهم آورد: خداوند است که هستی و نیستی و مرگ و رستاخیز را در سیر تکاملی انسان در ردیف یکدیگر قرار داده است. خداوند است که انگیزه‌های خنده و انگیزه‌های گریه، هر دو را در وجود انسان قرار داده است. خداوند است که در عین حال که آمادگی زندگی را در وجود انسان قرار داده است، برای مرگ نیز او را مجهّز گردانیده است. خداوند است که در آب منی که در رحم مادر ریخته می‌شود ویژگیهای نر یا ویژگیهای ماده را تعیین و تثبیت می‌کند. با وجود این، آیا آفرینش دیگر، برای خداوند آسانتر از آفرینش نخستین نخواهد بود؟!

پس، مشرکان باید محدودهٔ قدرتشان را بازشناسند، و از این گمراهی و بی‌خبری بدر آیند، و بیاد بیاورند که چگونه خداوند تکذیب کنندگان و منکران دعوت پیامبران پیشین را هلاک گردانید و آنان را در دل زمین یا در آغوش فضا متلاشی ساخت! و بدانند که خطر دامنگیر آنان است، و سقوط و تباهی آنان نزدیک است، و پیش از آنکه خداوند حق را بالا ببرد و بر سر باطل ایشان بکوبد، در برابر خداوند به سجده بیفتند، و پیش از آنکه در حال کفر روح از جسدشان در برود، راهی بسوی خداوند باز کنند!



این بود اندکی از بسیار مطالبی که سوره‌های مکّی قرآن که در مرحلهٔ ابتدائی نازل شده‌اند دربردارند. ما خودداری کردیم از اینکه علاوه بر افکار و عقاید و تعالیمی که از نظر ما ـ و نیز از نظر علما و محققان ـ مسلّم است که محتوای پیامهای نخستین وحی را تشکیل می‌داده‌اند، مطلبی را در این فهرست اجمالی بیاوریم. با وجود این، تحلیل ما از نخستین پیامهای وحی قرآنی ـ اگرچه گذرا و برق‌آسا بود ـ کفایت می‌کند برای اینکه پرتوی بر موضوعات مورد بحث در این پیامها بتاباند و نیز، از عهده برمی‌آید که تابلوهایی را که در این پیامها ترسیم شده است، بخوبی نشان بدهد. همچنین، می‌تواند این گروه از آیات و سوره‌های مکی قرآن را با تمام خصوصیات اسلوب و لحن و تعبیرشان از دو گروه دیگر آیات و سوره‌های مکّی که در دو مرحلهٔ بعدی نازل شده‌اند،

همانندگروههای سه گانهٔ ابتدائی و میانی و پایانی آیات و سوره‌های مدنی قرآن، متمایز گرداند.

از این بررسی کوتاه، بسادگی می‌توان دریافت که در تمام سوره‌های نازل شده در مرحلهٔ ابتدائی مکّی سخن از «وحی» و «دین» است؛ و توصیف قدرت خداوند و آثار رحمت او، و بیان چگونگی سرای آخرت در مقایسه با زندگی این جهان؛ و تصویر و ترسیم تابلوهایی از مناظر قیامت؛ و اخطار به مشرکان که در انتظار عذابی در همین دنیا همانند عذاب تکذیب کنندگان پیامبران پیشین باشند؛ و تسلیت و دلداری پیامبر اکرم در برابر شکنجه‌ها و فشارهایی که از قوم و قبیله‌اش می‌بیند، از راه توصیف و بیان مصیبتهای که برادرانش،پیامبران پیش از وی، از مردم خویش دیده‌اند؛ و تصریح به یکسانی اصول عقاید و یگانگی ادیان آسمانی؛ و اشاره به جهانی بودن این دعوت پربرکت، و فراگیری آن نسبت به همهٔ افراد بشر. اینها موضوعات اصلی سوره‌های مکّی قرآن در مرحلهٔ ابتدائی هستند، اگرچه در سوره‌های مختلف با اسلوبهای متفاوتی بیان شده‌اند، و با آهنگهای موسیقی متمایزی تنظیم شده‌اند.

و نیز، بسادگی می‌توانیم دریابیم که آیات این سوره‌ها همه کوتاهند. ایجاز فراوانی در آنها بکار رفته است. سوگند به مظاهر آفرینش در آنها بسیار آمده است، و امر و نهی و استفهام و دیگر صیغه‌های انشائی (غیر خبری) در لابلای مقاطع مختلف آنها جایگزین شده‌اند، و به این سوره‌ها حرارت دیگری می‌بخشند. کلماتی که در این سوره‌ها بکار رفته‌اند، کلمات زباندار و انتخاب شده‌ای هستند که گاهی نوای موسیقی در حرفهای بی‌صدای آنها و گاهی در حرفهای با صدای آنها جریان دارد. فاصله‌های موزون و قافیه‌دار آیاتشان با ریتم شگفتی که دارند: گاهی هموار و گاهی موّاج، گاهی خشن و خشمگین، و گاهی آرام و متین، گاهی توفنده و کوبنده، و گاهی مهربان و پناه دهنده، گاهی فریادگر، و گاهی زمزمه آسا؛ و همچنین، مجسّم کردن معنویات، و تشخّص بخشیدن به جمادات، و نسبت دادن حرکت و حیات و گفتگو به موجودات بی‌زبان؛ مناظر ترسیم شده در این سوره‌ها را به تابلوهای هنری برخوردار از

آب و رنگهای زنده و با نشاط تبدیل کرده‌اند.

هنگامیکه به بررسی و تحلیل سوره‌هایی که بنظر ما مربوط به مرحلهٔ میانی مکّی می‌شوند، می‌پردازیم، در همهٔ سوره‌های این گروه نیز نظیر همین ویژگیهای موضوعی و اسلوبی را مشاهده می‌کنیم. در هر یک از سوره‌های گروه میانی مکّی نیز همانند همین افکار و تعالیم را می‌یابیم، و در هر یک از آن سوره‌ها عیناً همین تصویرها و همین حال و هوا را درک می‌کنیم، و مشابه همین نغمه‌ها و الحان از لابلای کلمات و عباراتشان به گوشمان می‌رسد. چیزی که هست، با افزوده شدن بعضی عقاید، یا اضافه شدن بعضی حقایق، چنان بنظر می‌رسد که هر یک از سوره‌های گروه میانی مکّی - جداگانه، دیگر چه رسد به تمام گروهشان - می‌خواهند یک منظومهٔ آسمانی باشند که دلها و گوشها را برای خود قُرق گردانند!

بعنوان مثال: این سورهٔ «عَبَسَ» است که از سوره‌هایی است که در مرحلهٔ میانی مکّی نازل شده است، و بر وجه یقین می‌توان گفت از نخستین سوره‌های این مرحله نیز هست. این سوره به بیان و بررسی یکی از حوادث زندگانی پیامبر اسلام می‌پردازد؛ بمنظور متوجّه ساختن دلهای مردم به ارزشهای حقیقی، و حقیقت زندگی، و حقیقت انسان، و حقیقت «فزع اکبر» در روز قیامت. این سوره اینهمه حقایق پیچیده را با چنان اشارات و الهامات مؤثر، و آنچنان نوازش‌های عمیق و نافذ، و آنچنان تصویرهای گویا و روشنگر، و با چنان فاصله‌های دلنشین و در عین حال کوبنده بیان می‌کند که از عهدهٔ روشن کردن همهٔ آنها برمی‌آید.

پیامبر اکرم روی درهم کشید، و از ابن امّ مکتوم اِعراض کرد. مسلمان بینوایی که آمده بود تا از وی درخواست کند که ،ز آنچه خدا به او آموخته است به او بیاموزد. قرآن، این برخورد فردی را آنچنان پی می‌گیرد، و بخاطر آن پیامبر اکرم را مورد سرزنش و عقابی سخت قرار می‌دهد[1]، و آنحضرت را به جایگزین ساختن ارزشهای آسمانی بجای ارزشهای زمینی، و معیارهای عادلانهٔ شریعت بجای قراردادهای ظالمانهٔ

۱- رجوع کنید به فصل «پدیدهٔ وحی» در همین کتاب.

بشر فرا می‌خواند، و همین برخورد فردی را درسی کارساز و هشداری فراموش ناشدنی برای پیامبر اکرم و مسلمانان قرار می‌دهد: ﴿كَلآّ إِنَّها تَذكِرة فَمَنْ شاءَ ذَكَرَه﴾ (ـ هرگز! این هشداری است. تا هر که خواهد بر گوش هوش گیرد)[1].

پیامبر اکرم نمی‌بایست از این شخص نابینا اِعراض می‌کرد و روی در هم می‌کشید، و پشت به او می‌کرد. زیرا این شخص نابینا بخاطر تقوایی که داشت نزد خداوند از آن اشرافزادگان قدرتمند والامقام، ارجمندتر بود! و اصولاً، هیچیک از ارزش‌های زندگی تا زمانیکه جامهٔ ایمان به تن نپوشند، و به زیور تقوا آراسته نشوند، در نظام ارزشی اسلام جایی نخواهند داشت.

از حقیقت ارزشها که بگذریم، حقیقت هستی و حیات، خود نیز داستان پر طول و تفصیلی دارد، که در هر سر فصل و هر مرحله از آن دست مهربان نوازشگری به تدبیر زندگی انسانها و جانوران دیگر مشغول است و خوراک و قوت و غذایشان را آماده می‌کند، و مواظب حفظ سلامتی آنان است! ابر، آب باران را بفراوانی برای آنان فرو می‌ریزد. این آب در مخازن زیر زمینی جریان می‌یابد. آنگاه، در لابلای خاک زمین نفوذ میکند، و پوستهٔ زمین را اینجا و آنجا برمی‌شکافد تا گیاه بتواند نشو و نما کند، و خود را از تیرهٔ تراب نجات بدهد، و در فضای بازِ بالای زمین قد بکشد. بعد، این گیاهی که از زمین سر برمی‌آورد، تبدیل به حبوبات می‌شود، و آرد می‌شود. انگور می‌شود، و شهد و شراب از آن گرفته می‌شود. میوه‌هایی می‌شود که تازه به تازه با آنهمه طراوت خورده می‌شوند. زیتونی می‌شود که از آن روغن می‌چکد. نخل خرما می‌شود و سر به فلک می‌کشد. و بالاخره، همان آب باران که از آسمان باریده، و در زمین فرو رفته بود، اکنون بصورت باغستانهایی در آمده است که درختانش بهم پیوسته، و شاخه‌های آنها به هم بسته، و سراندرپا به گُل و میوه نشسته است. در این باغستانها و مرغزارهای اطراف

۱- مقایسه کنید با سخن زمخشری در تفسیر کشّاف (ج ۴، ص ۱۸۵) که گفته است: «کلمهٔ «کلاّ» تکیه کلامی است برای منصرف گردانیدن طرف عتاب از مورد عتاب، و بازداشتنِ وی از اینکه بار دیگر چنان کاری را تکرار کند. «إنّها تَذکرة» یعنی: این یک موعظه است که باید همگان در پرتو آن به خود آیند و بر مقتضای آن عمل کنند. ﴿فَمَن شاءَ ذَکَرَه﴾ یعنی: حال، هر که خواهد این موعظه را به گوش جان بسپرد و فراموش نکند».

آنها، هم برای انسان انواع میوه‌ها آماده است، و هم برای رفع نیاز جانوران دیگر چراگاههای خوبی فراهم است.

انسان قاعدتاً باید حقیقت زندگی و حقیقت ارزش‌ها را درک کند. زیرا انسان موجود زنده‌ای است که به همهٔ وسائل زندگی مجهّز است. امّا بعکس، انسان یکدنده است و حق ناشناس، و خیره سر است و ناسپاس! فراموش کرده است که در اصل از یک قطرهٔ نطفه، آن آب بی‌ارزش و بی‌مقدار، نشو و نمای او آغاز گردیده است. خود را به بیخبری می‌زند و به روی خودش نمی‌آورد که خداوند تا چه اندازه او را تکریم فرموده است و دشواری‌های زندگی را برای او آسان گردانیده است، و هموست که پس از مردن او را در دل خاک قرار می‌دهد. این فراموشکاری و یکدندگی انسان است که او را از ادای حق خداوند و انجام وظایفش در پیشگاه پروردگار متعال بازمی‌دارد، و او سرگشته و بی‌هدف، آنچنانکه گویی حساب و کتابی در کار نیست، همچنان خودخواهانه به خیره‌سری ادامه می‌دهد. واقعاً که تا چه اندازه شگفت است حقیقت انسان، و چقدر عجیب است کافر شدن این انسان!

با اینهمه، حقیقت وحشتناک بزرگتری در روز قیامت که روز وحشت و اضطراب و روز فزع اکبر است، در انتظار انسان است. روزی که ساعت رستاخیز فرا می‌رسد، و آهنگ گوشخراشی پردهٔ گوش همهٔ انسانها را می‌شکافد. هیچ صدایی بجز فریادهای کوبنده و خشونت بار رستاخیز به گوش انسان نمی‌رسد. نگرانی و اندوه آن روز، انسان را از حال نزدیکترین افرادش بی‌خبر می‌گرداند. انسان تنها به خودش می‌اندیشد و به سرنوشت و سرانجام کارش. وضع سیمای مردم، خودبخودِ آنان را در دو گروه مشخّص رده‌بندی می‌کند: نیکبختان با سیمای با طراوت و نورانی و خوش خبر شناخته می‌شوند، و تیره‌بختان با سیمای درهم کشیده و سیاه فام و اندوهگین متمایز می‌گردند. ای خوشا به حال اهل ایمان، و براستی که چه بد است سرانجام کار فاجران و کفّاران[1]!

قرآن می‌خواهد حقیقت فطرت انسان را هم در حالیکه روبراه و سالم است، و هم

۱- مراجعه کنید به تفسیر این سوره در : طبری، ج ۳۰، ص ۳۲، و مقایسه کنید با: زمخشری، ج ۴، ص ۱۸۴.

در حالتی که از صراط مستقیم منحرف می‌گردد، به معرض نمایش بگذارد. برای این منظور، سورهٔ «تین» را بعنوان نمایشگاه برمی‌گزینند، و در چارچوب سوگند یاد کردن به بعضی میوه‌های پر برکت و بعضی سرزمین‌های مقدس[1] سخن از تکریم انسان به میان می‌آورد، و بر او منّت می‌گذارد که در وجود او فطرتی سر براه تکوین فرموده، و پیکر او را با موازین اعتدال، شکل بخشیده، و جسم و جان و روح و پیکر انسان را به والاترین مقام ارتقا داده است. آنگاه به آمادگی انسان برای هبوط روانی و سقوط اخلاقی و در سراشیبی پرتگاه هولناک اسفل سافلین سرازیر شدن اشاره می‌کند. مگر آنکه فطرت، راه زندگی را برای او روشن گرداند، و او را به حقیقت ایمان بینا سازد و به کارهای شایسته ترغیب و تشویق کند، و او را به سر حدّ کمال برساند، و او را وارث جنّات نعیم گرداند. حال که چنین است، آیا رواست که انسان پس از درک این حقیقت، نور فطرت را تیره گرداند و دین خداوند را تکذیب کند، و حکمت خداوندی را از روی جهل و بیخبری نادیده انگارد، و یکسره هماهنگ و دنباله‌رو هوای نفس و درماندگی و گمراهی خویش گردد؟[2]

قرآن در یک سلسله آیات پرطنین و هول‌انگیز که دلها را از ترس و وحشت آکنده می‌گرداند، یکی از مناظر قیامت را شتابزده ترسیم می‌کند، و بلافاصله، منظرهٔ پاداش و حساب را در برابر دیدگان انسان می‌آورد. این پدیده را **در سورهٔ «قارعه»**

۱- میوه‌های پر برکت، اشاره است به انجیر و زیتون؛ به ویژه، اگر مراد از تین و زیتون مناطق رویش و پرورش این دو میوه باشد، که منظور، کوه «تین» در کنار دمشق و کوه زیتون در بیت‌المقدس خواهد بود. سرزمین‌های مقدّس نیز، اشاره است به طور سینا و مکّه شهر اَمن و امان. اختلاف در تفسیر تین و زیتون از شهرت کافی برخوردار است؛ جز اینکه در این زمینه ما نیز می‌توانیم همان را که امام المفسّرین طبری گفته است، بگوییم. وی گفته است: «سخن صواب در این باب نزد ما سخن کسی است که گفته است: «تین» همان انجیر است که خوراکی است، و «زیتون» همان زیتونی است که از آن زیت می‌گیرند؛ زیرا، این دو معناست که نزد عرب شناخته شده است، (از سوی دیگر) کوهی که «تین» نام داشته باشد، یا کوهی که «زیتون» نام داشته باشد، شناخته شده نیست. مگر اینکه کسی بگوید: پروردگارمان - جلّ ثناؤه - به «تین» و «زیتون» سوگند یاد کرده است، و مراد از این کلام، سوگند یاد کردن به مناطق رویش و پرورش انجیر و زیتون بوده است» (طبری، ج ۳۰، ص ۱۵۴).

۲- برای تفسیر این سوره مراجعه کنید به : الدّر المنثور، سیوطی، ج ۴، ص ۳۶۵؛ تفسیر کبیر فخر رازی، ج ۸، ص ۴۳۱.

(کوبنده) می‌بینیم که هول و هراس آن همه چیز را در هم می‌کوبد، و کار به جایی می‌رسد که مردم درگیر و دار محشر آنچنان سرگردان می‌شوند و پای در هوا و بی‌ارزش و بی‌مقدار، همانند ملخهای سر به هوایی که نه می‌دانند چرا پرواز می‌کنند و نه می‌دانند که این پرواز به کجا می‌انجامد! کوههای استوار در آنروز به ذرّات گرد و غبار تبدیل یافته‌اند که با وزش باد، همانند پشم حلّاجی شده به این سوی و آن سوی پراکنده می‌شوند. و این انسان است که می‌تواند در میان این همه اضطراب و وحشت، در انتظار یک زندگانی خوش و خرم باشد اگر خوش عمل بوده است؛ و یا اینکه باید چشم براه آتش سوزان و نابودی ابدی باشد، اگر تبهکار بوده است و بدبخت. حال که چنین است، و در روز «قارعه» کوههای بزرگ سنگینی خودشان را از دست می‌دهند و همانند رشته‌های نازک پشم و ذرّات کوچک گرد و غبار در هوا پراکنده می‌شوند، چقدر انسان نیازمند است که وزنه‌های سنگینی همراه داشته باشد تاکم وزنی و بی‌وزنیِ او را جبران کنند و نگذارند همانند ملخ‌های سرگردان در هوا معلّق بماند؟[۱]

در سورهٔ قیامت، قرآن انقلاب فراگیر و هولناک سرتاسری جهان آفرینش را ترسیم می‌کند و همهٔ این روشنگری‌ها را با چند اشارهٔ سریع جامهٔ عمل می‌پوشاند، تا بعث و نشر را تأکید کرده باشد و منکران را پاسخگو باشد. بعد، بلافاصله پیامبر اکرم را نسبت به نقش بستن وحی در سینه‌اش اطمینان می‌دهد، و خاطر نشان می‌سازد که هرگز نباید آن شتاب و عجله‌ای که بشر را در رابطه با عشق ورزیدن به زندگی فانی این جهان دست به گریبان شده است، او را فرا بگیرد! و در کنار بیان این مطالب، بسیار موجز و مختصر، سرانجام کار نیکبختان و فرجام تیره بختان را مشخص می‌گرداند، و تابلوی گویایی از آن حالت هولناک احتضار (و جان کندن انسان) که بر پیشانی هر موجود

۱- مقایسه کنید با سخن زمخشری (در کشّاف، ج ۴، ص ۲۳): «میزان‌های کسانی که میزان‌هایشان در روز قیامت سنگین گردید، بواسطهٔ پیروی آنان از حق و سنگین بودن میزانهای آنان در دنیا بود؛ زیرا، سزاوار میزانی که جز حسنات در آن نگذارند آنست که سنگین باشد. میزان‌های کسانی که میزانهایشان در روز قیامت سبک گردید، بواسطهٔ پیروی آنان از باطل و سبک بودن میزانهای آنان در دنیا بود؛ زیرا، سزاوار میزانی که جز سیّئات در آن نگذارند آنست که سبک باشد!».

زنده‌ای نوشته شده است، ترسیم می‌کند، و بالاخره، انسان را به چگونگی حقیقی زندگی این جهان او متوجّه می‌سازد تا انسان خودش بتواند زندگی در آن سرای دیگر را با زندگی این سرای خویش مقایسه کند.

قرآن، در سورهٔ قیامت، پیش از آنکه تابلوی مورد نظر خود را از انقلاب سراسری جهان آفرینش ترسیم بکند، برای زمینه‌سازی بیان، همراه با اشارات پرمعنایی به روز قیامت سوگند یاد می‌کند و به نفس لوّامه و روح پرهیزگار انسان، که: رستاخیز، شدنی است، و ساعت قیامت بالاخره فرا خواهد رسید، و در این باره هیچگونه تردیدی وجود ندارد. آنگاه، از آنجایی که انسان گردآوری استخوانهای پوسیده و خاکستر شده را کاری ناشدنی می‌پندارد، خداوند (در این سوره) به این حقیقت توجّه می‌دهد که خداوند بر کارهایی از این دقیقتر و ظریفتر و مهمتر نیز توانایی دارد: خداوند انگشتان انسان را هم شکل می‌دهد و عیناً در همان جاهایی که قرار داشته‌اند، جایگزین می‌گرداند، و ترکیب اولیهٔ آنها را باز می‌گرداند، و حتّی همهٔ آن تفاوتهایی که خطوط انگشت هر انسانی با انسان دیگر دارد، و همهٔ آن فرقهایی که شکل انگشتان انسانها با یکدیگر دارند، عیناً دوباره ساخته و پرداخته می‌شوند! بنابراین، چرا باید انسان به فجور کشیده شود؟ و چرا باید انسان رستاخیز و حشر و نشر را کاری ناشدنی بپندارد؟!

تأکید بر روی مسئلهٔ بعث و رستاخیز با چنین اسلوب نیرومندی که دلهای غافل را هدف می‌گیرد، و محاصره می‌کند، می‌تواند بهترین مقدّمه‌چینی برای بیان انقلاب سراسری جهان آفرینش باشد. روزی که مردم در برابر پروردگار جهانیان برپامی‌ایستند و با سرعت هر چه تمامتر در آن روز رستاخیز انقلاب همه چیز و همه کس را فرا می‌گیرد! انسان وحشت‌زدهٔ مضطرب، ناگهان، با دیدگان بهم پیچیده و سیاهی رفته و از حدقه درآمده‌اش، می‌نگرد که جهان آفرینش سراسر از هم پاشیده و نظام خود را از دست داده است! ماه پس از آنکه رویش را پوشانیده‌اند، دیگر نوری ندارد؛ خورشید نیز بعد از آنکه با ماه جفت شده است دیگر طلوع و تابشی ندارد؛ و انسان نیز در آن موقعیت و با آن وضعیتی که او را بسوی خداوند می‌رانند، تا حساب او را برسند که با دست خودش

چه چیز برای خودش پیش فرستاده است، هیچ پناهگاهی ندارد که او را در برابر آن صحنه‌های هولناک و دهشت‌آفرین رستاخیز، حمایت کند!

(امّا، اگر بپرسیم: پس چه می‌شود که انسان بعث و نشر و حساب اعمال را ناشدنی می‌پندارد؟ جواب اینست که) انسان رستاخیز و حشر و نشر و کیفر و پاداش را بعید ندانسته و ناشدنی نپنداشته است، مگر از سر پیروی هوای نفس، و استقبال از شهوات با آغوش باز، و شتابان بسوی لذّتهای زندگی و کامرانی‌های دنیوی دویدن! امّا، زندگی هر چقدر که طولانی بشود، بالاخره روی به زوال دارد، پس چرا باید شتاب کرد؟! حتّی، رسول امین خداوند نیز گاه و بیگاه یکی از نشانه‌های انسان شتابزده و عجول در وجود او مشاهده می‌شود، و از ترس اینکه مبادا از عهدهٔ حفظ قسمتی از آیات قرآن برنیاید، عجولانه و شتابان، زبانش را به (تکرار) وحی می‌جنباند! امّا، انتظاری که خداوند از او دارد، اینست که با نیروی نبوّت، بر این طبیعت انسانیِ شتاب آلوده تفوّق پیدا کند، و اطمینان یابد به اینکه نازل کنندهٔ وحی بر قلب او، حفظ و صیانت وحی را نیز کفالت کرده است، و جمع و بیان آن را نیز بر عهدهٔ خویش گرفته است[1].

براستی که چقدر خوشبخت است آن انسانی که عشق به خداوند را بر عشق به این دنیای سراسر شتاب و عجله! ترجیح بدهد. چنین انسانی به خداوند اطمینان دارد؛ چشم به خشنودی و رضوان خداوند دوخته است، و در یک بهشت برین روحانی بسر می‌برد و آن هنگام که به جمال خداوند می‌نگرد، شادابی در چهره‌اش نمودار می‌گردد! امّا، آن انسانهایی که این دنیای شتابزده را بر آخرت مدّت‌دار (و «عاجله» را بر «آجله») ترجیح بدهند، و پیروی هوای نفس را بر طاعت خداوند برگزینند، چه سرنوشت نکبت

۱- در اینجا، و نیز در فصل اسباب النزول، میان آیهٔ شریفهٔ : ﴿لاتُحرِّك لِسانَك لِتعجلَ بِه﴾ و آیهٔ شریفهٔ: ﴿كَلاّ بَل تُحِبُّونَ الْعاجِلَةَ﴾ پیوند دادیم، تا جواب دندان شکن و کوبنده‌ای باشد برای همهٔ کسانی که (ناسنجیده) پنداشته‌اند در مضامین این سوره گسستگی پیش آمده است. آری، خوانندهٔ هوشمند این سوره - برای دریافتن وجه تناسب میان این دو مقطع به هیچ چیز نیاز ندارد، جز یک احساس و ذوق لطیف، تا بتواند شیوه‌های عرب زبانان را در باب همبستگی دستگاه کلام و ارتباط روند سخن دریابد. امّا، مردی عَجَمی مانند لامنس، کجا می‌تواند فهم و درک خود را بر قلّهٔ چنین بیان بلندی برکشد؟! بنگرید به:
Lammens, Fatima, 113.

باری دارند، و چقدر بدبختند! اینان که از نورفروزان بصیرت محرومند، و با آن چهرهٔ عبوس و ابروهای درهم کشیدهٔ خویش در هراس و واهمه از فرا رسیدن مصیبتی هستند که پشتشان را بشکند، و استخوانهایشان را خُرد کند، و هشداری در رابطه با عذاب دردناک خداوند (که پس از آن در انتظار آنان است) باشد[۱].

منکران رستاخیز، اگر فقط یکبار به خود آیند و منظرهٔ احتضار راکه همه روزه در برابر دیدگانشان تکرار می‌شود، مورد تأمل قرار بدهند، و توجه کنند که چگونه انسانها به فراق عزیزانشان دچار می‌گردند، و بسوی جهان ناشناخته‌ای بار سفر می‌بندند، یقین پیدا می‌کنند به اینکه همان خداوند قهّاری که زنده را میرانیده است، قدرت آن را دارد که مرده را نیز زنده گرداند. خود این انسانها بخوبی می‌دانند که طلسم‌ها و اوراد برای شخصی که در حال احتضار است، دردی را دوا نمی‌کنند. محتضر روحش به حلقومش رسیده است، و در اثر فشار سکرات مرگ، با اندوه جانکاهی دست به گریبان است، و در پیچ و تاب بسر می‌برد. آن کسی که منظرهٔ جان کندن و احتضار دیگران او را به وحشت نمی‌اندازد، و فراق دوستان و عزیزان او را مضطرب نمی‌گرداند، آزاد است برود! باد در غبغب بیندازد، و در گلستان خیالیِ زندگی که در رؤیاهای خود ترسیم کرده است به گردش پردازد، و سرگشته و حیرت زده روی برتابد، و هر طور که می‌خواهد از حق و حقیقت اِعراض کند! «وَیل» در انتظار اوست! و خشم خداوند (هر کجاکه برود) در کنار او بار انداخته است!

کسانی که رستاخیز را انکار می‌کنند، کافیست که همین سرای فانی دنیا را با دقّت نظر بنگرند، تا بتوانند سرای باقی آخرت را براساس آن بسنجند، و با منطق فطرت، آن جهان را دریابند، و حیات سرای دیگر را با زندگانی این سرای که در آن بسر می‌برند قیاس کنند. مگر انسان قطره آبی رقیق و بی‌مقدار نبوده است؟ مگر این قطره آب بی‌مایه به خون منجمدی که به دیواره‌های رحم چسبید (عَلَقة) تحوّل نیافت؟ مگر همین لختهٔ خون نبود که در این جایگاه امن و امان (رحم) دگرگونی‌های پیاپی یافت تا بصورت

۱- در این ارتباط رجوع شود به تفسیر کبیر فخر رازی، ج ۸، ص ۲۵۹ به بعد.

جنینی درآمد که خصوصیات یک انسان نر و یا ویژگیهای یک انسان ماده را با خود داشت؟ آنوقت آیا (می‌توان گفت) آنکه این موجود را آفریده و از عدم به وجود آورده است از اینکه (بار دیگر) او را زنده گرداند عاجز و ناتوان است؟ آیا (می‌توان گفت که) آفرینندهٔ حکیم انسان، او را بی‌برنامه و بی‌مسئولیت رها خواهد ساخت؟ آیا فطرت سالم انسانی گویای قطعی بودن رستاخیز و حشر و نشر مردمان و پاداش پارسایان و کیفر تبهکاران نیست؟[۱]

در سورهٔ مرسلات، با یک سبک اختصاصی و بی‌نظیر مواجه می‌شویم که خداوند (در این سوره) زیباترین صحنه‌های دنیا و خشن‌ترین و هولناک‌ترین صحنه‌های آخرت را (در کنار هم) به تصویر کشانیده است، و درست و راست‌ترین حقایق آفرینش و ژرف‌ترین اعماق روح و روان انسانی را (در کنار این تابلوها) به سلک بیان درآورده است. بُرش‌های فواصل آیات فوق‌العاده مؤثّر، و آهنگهای متعدّد در تنظیم آیات در نظر گرفته شده، و سخن خداوند متعال ﴿وَيْلٌ يَوْمَئِذٍ لِلْمُكَذِّبِينَ﴾ ده بار در این سوره به گونه‌ای تکرار می‌گردد که گویا جزئی از سازمان موسیقی آن است. و این فرازهای مقطّع و کوبنده با همه حدّت و شدّتی که بدنبال یکدیگر می‌آیند، با مطلع وحشت آفرین سوره کاملاً هماهنگ‌اند. خداوند به فرشتگان مُرسلات سوگند یاد می‌کند که وعده‌های وی راجع به آخرت بدون هیچ تردید و کم و کاستی واقع شدنی است.

سوگند یاد کردن خداوند به «مُرسلات» هم پیچیدگی قابل ملاحظه‌ای دارد که با عالَم غیب که پس از سوگند مطرح می‌شود، هماهنگی دارد، زیراکه هر چه در عالم غیب وجود دارد پنهان و ناشناخته است. خداوند در مطلع سورهٔ مُرسلات به فرشتگانی سوگند یاد کرده است که آنان را پیاپی می‌فرستد، و امواج بیشمار این فرشتگان همانند وزش شدید باد از این سوی به آنسوی با شتاب در حرکتند و اوامر خداوند متعال را اجرا می‌کنند. این فرشتگان شریعتهای آسمانی را در زمین می‌گسترانند، و به اذن خداوند، با

۱- در ارتباط با تفسیر سورهٔ قیامت، مراجعه کنید به : طبری،ج ۲۹، ص ۱۰۸؛ و مقایسه کنید با: کشّاف، ج ۴، ص ۱۶۳؛ نیز: نَسَفی، ج ۴، ص ۲۳۵.

وحی آسمانی که برای پیامبران الهی می‌برند و راه و چاه را به مردم نشان می‌دهند، میان حق و باطل را جدایی می‌اندازند[1].

بدنبال این سوگند غیبی آکنده از اسرار، سورهٔ مرسلات صحنهٔ جدیدی از صحنه‌های قیامت را به نمایش می‌گذارد که نور چشم انسان را با رویدادهای پرشتابش می‌رباید؛ و قلب را با دلگیری شدیدی که برای انسان بوجود می‌آورد محاصره می‌کند! این جهان آفرینش که در جلوی دیدگان ما است، ناگهان رشتهٔ گردنبندش گسیخته است! همه چیز آن برمی‌شکافد و منفجر می‌گردد. همه چیز در اطراف آن ذوب می‌شود و نابود می‌گردد: ستارگان، روشنایی‌شان را از دست داده‌اند! آسمان، سفرهٔ چرمینش پاره پاره شده است! کوهها، قلّه‌هایشان خاک شده‌اند و با زمین یکسان گشته‌اند، چنانکه گویی تپّهٔ هولناکی از سنگریزه از آنها بر جای مانده است. امّا، فرستادگان خداوند، موعدی که برایشان تعیین شده است تا در پیشگاه خداوند بایستند، بسیار طولانی و ناگوار است، و چون آن موعد فرا رسد، خداوند میان دشمنان پیامبران و پیروان پیامبران فصل خصومت می‌فرماید، و بحق داوری می‌کند، و بر هیچکس ستمی نمی‌رود. با این ترتیب، چقدر دردسر و عذاب و گرفتاری تکذیب کنندگان و مُجرمان شدید خواهد بود!

دشمنان پیامبران، در همهٔ نسل‌ها، به آرامگاهشان رخت برکشیده‌اند، و مشرکان

۱- در تفسیر مطلع سوره و سوگندهای آن، مقایسه کنید بیان طبری (ج ۲۹، ص ۱۴۰) را با بیان فخر رازی (ج ۸، ص ۲۸۸) و بیان زمخشری (ج ۴، ص ۱۷۳). تفسیری که ما برگزیدیم به نظر زمخشری نزدیک‌تر است. یادآور می‌شویم که این گونه سوگند یادکردن، یک چارچوب ادبی زیباست که فصول مختلف بعضی از کتابهای دینی شرقی به آن آراسته است، و به خصوص، در مطلع سخن، الهامبخش ترس و هراس از ناشناخته‌ها (برای شنونده و خواننده) است، امّا، جمهور دانشمندان مسیحی، هر کتاب دینی شرقی را که یک یا چند فصل از آن با اینگونه سوگندهای ادبی الهامبخش آغاز شده باشد، به جعلی بودن و ساختگی بودن متّهم می‌گردانند. چنانکه سرود (درود) "Golgotta" را جعلی و ساختگی عنوان کرده‌اند. در این سرود می‌خوانیم: «وَ الملائِکةِ المُرسلاتِ فِی السُّحُبِ تَتْرا، الماضیاتِ الَی الشمسِ قُدُمًا» و نیز می‌خوانیم: «و اورشلیمَ، و جبلِ طابُور، وَ طورِ صَهیُون، و ذُرَی الزیتون» (بنگرید به ترجمهٔ این سرود به زبان فرانسه، ضمن مجموعهٔ: «الآثار الحبَشیّة الموضوعة».

Apocryphes ètiopiens, Fasc. V, 34, trad. fr. R. Basset.

شاید دانشمندان مسیحی حق داشته باشند این سرود و سوگندهایش را در ردیف مجعولاتی که به نظر آنان اصلی ندارند جای دهند؛ زیرا، تأثیر قرآن در آنها سخت محتَمل است، هر چند دلیل قاطع و مؤکّدی بر این مطلب اقامه نشده است.

مکّه نوبَر مُجرمان جهان نیستند، و از همین لحظه در انتظار هلاکت زودرس دنیوی خودشان بسر می‌برند، دیگر چه رسد به عذاب آیندهٔ آنان در جهنّم سوزان!

ای کاش، اینان - پیش از آنکه بسوی روز داوری (یوم الفصل) رهسپار گردند، قدری دربارهٔ خودشان می‌اندیشیدند، و دربارهٔ این شتر راهوار زمین که زیر پایشان آنرا پیوسته لگد می‌کنند، به تفکّر می‌پرداختند. اگر دربارهٔ خودشان می‌اندیشیدند، به شگفت می‌آمدند از برنامه‌ریزی دقیق کردگار حکیم که آنان را در شکم مادرانشان مرحله به مرحله آفریده است، تا آنکه بصورت افراد بشر تامّ‌الخلقه درآمده‌اند، و با طیّ این مراحل، از آنجایی که جنین‌هایی در درون رحم مادرانشان بوده‌اند به اینجا رسیده‌اند. و نیز اگر دربارهٔ زمین که همواره لگدش می‌کنند، اندکی به تفکّر می‌پرداختند، می‌دیدند که این مادر مهربان چگونه آنان را به سینهٔ خودش چسبانیده، و در آغوش گرفته است، همهٔ زندگان و مردگانشان را! از همین زمین آفریده شده‌اند، و به همین زمین برگردانیده می‌شوند، و از همین زمین بار دیگر بیرون آورده می‌شوند. چرا نمی‌نگرند به کوههای بلند و استوارش که آب باران از قلّه‌های آنها سرازیر می‌گردد، و خداوند با این آب باران چشمه‌ها را برمی‌شکافد، و از این چشمه‌های گوارا و زلال سیرابشان می‌گرداند؟!

حال، اگرتن به تفکّر در آفاق و انفس نداده‌اند، ناگزیرند که با سرعت هر چه بیشتر، راه خودشان را بسوی عذاب پیش گیرند. دود و دَم دوزخ سایه‌های گستردهٔ سه شاخه دارد که سیاه و سوزان برافراشته می‌گردد و حرارت و سوزندگی آن از شعلهٔ آتش جهنّم بیشتر است. براه بیفتند و بروند بسوی این سایه‌های گسترده! و در آنجا زیر چتر آتش و دود بیاسایند! آنوقت در صورتیکه دود جهنّم این چنین سایه‌های نفس‌گیر و سوزانی داشته باشد شعله و شراره‌اش چگونه خواهد بود؟! هر شرارهٔ آتش دوزخ در حجم و ارتفاع همانند یک کاخ بزرگ است، و جرقّه‌های زرد شده‌اش که به اطراف پراکنده می‌گردند از پُر مایگی قطار اُشترانی زرد فام را به نظر می‌آورند که با جست و خیز سهمگینی در بیابان از این سو به آن سو می‌دَوَند![1]

۱- الهامبخش این تصویر، دو آیهٔ شریفه: ﴿إِنَّهَا تَرْمِي بِشَرَرٍ كَالْقَصْرِ. كَأَنَّهُ جِمَالَتٌ صُفْرٌ﴾اند، که ما این

براستی، سزاست که در آن روز، صداها درهم خُرد شوند، و زبانها ساکت و صامت در میان کام خشک شوند! سزاست که مجرمان تبهکار حنجره‌هایشان را بهم بفشارند و عذر و بهانه‌هایشان را در سینه‌هایشان انباشته گردانند! در چنین ایستگاه وحشتناکی هیچکس حرفی برای گفتن ندارد! خداوند اوّلین و آخرین را محشور گردانیده است تا با حکم خودش در میان آنان داوری فرماید. هرکس حیله و نیرنگی دارد کوتاه نیاید! و هرکس زوری دارد بخوبی زورآزمایی کند! ...

امّا، ترسانیدن‌ها در قرآن همواره تشویق‌ها و ترغیب‌هایی را نیز بدنبال دارد، و بهشت و دوزخ در بیشتر سوره‌های قرآن همانند دو مصراع یک بیت شعر در قصیده، در برابر یکدیگر قرار گرفته‌اند: پارسایان در فردوس، زیر سایه‌های حقیقی که بر سر آنان گسترده در رفاه کامل بسر می‌برند، و از آن سایه‌های سوزان و سیاه خبری نیست. زیر تختهایشان چشمه‌های جوشان و گوارا جریان دارند و شراره‌های شعله‌ور آتش بالای سرشان تنوره نمی‌کشد. مورد تکریم خداوند قرار می‌گیرند و خداوند آنان را مخاطب خویش قرار می‌دهد، و به آنان برای چیزهایی که می‌خورند و آشامند، «گوارا باد» می‌گوید، و سکوت پرغم و اندوه بر آنان تحمیل نمی‌گردد.

با اینهمه، چرا این مجرمان خودشان را به باد ملامت نمی‌گیرند؟ و چرا درک نمی‌کنند که متاع دنیا قلیل است؟ چرا جانشان در پیشگاه حقّ و حقیقت خاشع نمی‌گردد تا همراه رکوع کنندگان در برابر خداوند بزرگ سر خم کنند؟ مباداکه بر آنان بدبختی و نافرجامی نوشته شده است و از این رو است که ایمان نمی‌آورند؟![1]

در سورهٔ بلد، خداوند با سوگندی عظیم به این نکته اشاره می‌فرماید که زندگانی انسان زنجیره‌ای است از رنج و مشقّت و نبرد. (در مطلع این سوره) دو چیز مورد سوگند قرار می‌گیرد: یکی، بیت الله الحرام[2]، که اقامت و سکونت پیامبر خدا در آن بر شرفش

تأویل را برای آنها از میان اقوال متعدد تفسیری دیگر برگزیدیم. نیز بنگرید به: کشّاف، ج ۴، ص ۱۷۴.

۱- مراجعه کنید به تفسیر سورهٔ مُرسَلات در: طبری، ج ۲۹، ص ۱۴۰؛ نَسَفی، ج ۴، ص ۲۴۱؛ و مقایسه کنید با: بیضاوی، ج ۲، ص ۳۷۷؛ زمخشری، ج ۴، ص ۱۷۳.

۲- کار مویر، خاورشناس، در ترجمهٔ «البَلَد» در اینجا به «بیت الله الحرام» درست بوده است. بنگرید به:

افزوده است؛ و دیگری هر زاینده و هر زاییده‌ای، با همه رنج‌هایی که در همهٔ مراحل زندگانی دست به گریبانش است! امّا، غرور بر انسان مستولی می‌گردد، و به نیروی بدنی‌اش فریفته می‌شود، و فراموش می‌کند که خداوند است که این نیرو را به او ارزانی داشته است و همو می‌تواند آن را از او بازگیرد. همچنین انسان به دارایی‌اش فریفته می‌گردد و به گنجینه ساختن آن می‌پردازد، با این پندار که بسیاری از آن را در راههای خیر انفاق می‌کند (و در نتیجه اندوختن مابقی آن کار ناروایی نیست!)، و بار دیگر فراموش می‌کند که خداوند بر او محیط است و می‌بیند که چگونه او دارایی‌اش را فراهم آورده و کجا به مصرف رسانیده است؟ این انسان باید بازشناسد و دریابد که در گروِ دستاوردهای خودش خواهد بود، و با این دست اندازی‌های مغرورانهٔ خودش فقط به خودش خیانت می‌کند، زیرا خداوند ویژگی‌هایی به او بخشیده است که او را به راه راست رهنمون می‌گرداند: دو چشم که با آنها می‌بیند؛ زبان، که با آن سخن می‌گوید؛ و قدرت درک و فهم برای تمیز دادن خیر و شر.

بر این انسان ـ که همهٔ ابزارهای هدایت را بطور کامل در اختیار دارد ـ فرض است که از گردنه‌ای سخت ناهموار عبور کند. گردنه‌ای که بر سر راه او بسوی بهشت برین قرار گرفته است؛ و این گردنه هموار نمی‌گردد مگر با ایمان و عمل صالح. پس باید در راه خدا بردگان را آزاد گرداند[1]، و در روزگاران گرسنگی یتیمان خویشاوند و بینوایان درمانده را غذا برساند، و همهٔ این کارها را بمنظور وفای به عهد ایمان و درک بالاترین و والاترین مفاهیم صبر بر دشواری‌ها انجام بدهد، و بارزترین نمونه‌های همنوع دوستی و مهربانی را در زندگی به ظهور برساند. تا با چنین پندار و کرداری نام او در طومار نیکبختان درج گردد و در زمرهٔ «اصحاب الیمین» درآید.

امّا، انسانی که غرور راه او را بسوی ایمان بسته یا منحرف کرده است، و بر گردنکشی و نافرمانی لجوجانه اصرار می‌ورزد، سرنوشت شوم او در جهنّم انتظارش را

۱- در اینجا، یادآور می‌شویم که فراخوانِ آزاد سازی بردگان از بردگی، در تاریخ اسلام، خیلی زود آغاز گردید، زمانی که هنوز مسلمانان در مکّه در حَصر و استضعاف بسر می‌بردند.

طبری، ج ۳۰، ص ۱۲۳؛ و مقایسه کنید با: Muir, trad., 14

می‌کشد: در دوزخ درها را به روی او می‌بندند، و در آنجا دیگر نه می‌میرد و نه زنده می‌ماند[1].

با سورهٔ حجر، تحلیل و بیان آن قسمت از آیات نازل شده در مرحلهٔ مکّی دوم یا مرحلهٔ مکّی «میانی» راکه در نظر گرفته بودیم، پایان می‌دهیم. این سوره از نظر طول نسبی در میان سوره‌هایی که در دو مرحلهٔ مکّی نزول قرآن از آنها سخن گفتیم منفرد است: سورهٔ حجر ۹۹ آیه دارد، و آیات این سوره نیز همین خصیصهٔ انفرادی را از نظر طول نسبی دارا هستند، البتّه با تفاوتی که در میان آیات سوره از نظر بلند یا کوتاه بودن وجود دارد؛ و نیز، از خصوصیتهای این سوره است که با بعضی از «حروف مقطّعه» (الف. لام. را) آغاز شده است.

بارزترین حقیقتی که سورهٔ حجر به بررسی آن پرداخته است، هشدار دادن کافران نسبت به سرنوشت بد آنان است، و بیان سنّت خداوند (در رابطه با تکذیب کنندگان و نمایش آیات خداوند در آسمان و در زمین و میان آسمان و زمین، و گفتاری دربارهٔ آفرینش آدم و ابلیس، و سجدهٔ ملائکه به آدم و استکبار ابلیس، و تقویت روحیهٔ پیغمبر اکرم با داستانهای پیامبران و فرستادگان خدا! از جمله مژده یافتن ابراهیم در سنین پیری به فرزند پسری دانا، و نجات یافتن لوط و خانواده‌اش از هلاکت و رفتن به کام زمین، و از میان رفتن قوم لوط با زلزله و سنگریزه‌های گِلین، و هلاکت «اصحاب اَیکه» یعنی قوم شعیب، و گرفتار شدن «اصحاب حجر» یعنی قوم صالح به صیحهٔ گوشخراش و سهمگین، و تبیین حقّ و حقیقتی که آسمان و زمین بواسطهٔ آن بر پای ایستاده‌اند، و ساعت قیامت بر آن استوار است؛ و فرا خواندن پیامبر اکرم به گذشت و چشم پوشی بی‌کینه و خشم؛ و علنی گردانیدن دین خدا، و پناه بردن به حمد خداوند، تا آنگاه که به جوار خداوند کریم راه یابد[2].

مطلع این سوره حاوی هشداری ضمنی و ناآشکار است[3] که کافران را به گردن

۱- بنگرید به تفسیر سورهٔ بلد در: طبری، ج ۳۰، ص ۱۲۳؛ و مقایسه کنید با: فخر رازی، ج ۸، ص ۴۰۳.
۲- بنگرید تفسیر سورهٔ حجر را در : طبری، ج ۱۴، ص ۱؛ فخر رازی، ج ۵، ص ۲۵۳.
۳- در این سخن، اشاره داریم به این آیهٔ شریفه : ﴿رُبَما یوَدُّ الذین کفروا لَوکانُوا مُسلمین. ذَرهم یَاکلُوا و

نهادن به اسلام پیش از آنکه فرصت از دست برود و مهلت بسر آید تشویق می‌کند. با این بیان که آرزوها و امیدهای فریبنده هر چند که آنان را با طمع‌های گسترده مشغول گرداند، سرنوشت حتمی آنان را نمی‌تواند تغییر دهد، و خواهند دانست که سنّت خداوند در رابطه با امّتهای گوناگون مختلف نخواهد بود و هر امّتی کتاب معلوم و سرنوشت محتوم دارد: مدّت زمانی راکه خداوند برای آنان نوشته (و مقدّر فرموده) باشد، به زندگانی ادامه خواهند داد، و آنگاه که از آن راه روشن و جادّهٔ مشخّص که خداوند برایشان مقرّر فرموده است منحرف گردند، فرمان خداوند شبانه یا روزانه بسراغ آنان خواهد آمد و دِمار از روزگارشان برخواهد داشت.

امّا مشرکان، در برابر این هشدار دِهشت‌زا، از باطل و غرورشان دست برنمی‌دارند، بلکه به بیهوده‌گرایی و تبهکاری خودشان ادامه می‌دهند، و به استهزای پیغمبر اکرم می‌پردازند، و او را به دیوانگی متّهم می‌سازند، و از او فرود آمدن فرشتگان را برای تصدیق گفتار وی و ثابت گردانیدن وحی آسمانی که مدّعی آنست مطالبه می‌کنند!

آری، فرود آمدن فرشتگان - بخودی خود - مُحال نیست، جز آنکه نشانهٔ هلاکت زودرس است! با این وصف، آیا مشرکان عذاب را برای خویشتن هر چه زودتر می‌طلبند؟ و آیا می‌خواهند که فرمان تخریب و تار و مار کردنشان (هر چه زودتر) عملی گردد؟![۱]

کفر ملّت واحده است، و شیوه‌های عناد و لجبازی کافران همواره همانند است؛ و چهرهٔ مشرکان مکّه نیز جز آیینه‌ای که چهرهٔ تکذیب کنندگان همهٔ نسل‌ها را نشان می‌دهد نیست! اگر خداوند برای آنان آسمان را بشکافد، و برای آنان در آسمان

یتمتّعوا وَ یُلْهِهِمُ الْاَمَلُ فَسَوفَ یَعلَمون﴾. زیرا، کلمات این دو آیه در بر دارندهٔ اِنذار (کوبنده)اند و آکنده از ریشخند گزنده؛ هر چند مدلولات و مضامین در این باب صراحت نداشته باشند. مقایسه کنید با سخن زمخشری: «در این تعبیر اِتمام حجّت و مبالغه در اِنذار وجود دارد» (کشّاف، ج ۲، ص ۳۱۰).

۱- زمانی که مشرکان از پیامبر اکرم(ص) خواستند که فرشتگان از آسمان بر آنان نازل شوند، قرآن درخواست آنان را با این آیهٔ شریفه ردکرد: ﴿ما نُنَزِّلُ الملائِکةَ بِالحقّ وَ ما کانُوا إذاً مُنظَرِین﴾؛ که فرشتگان نازل نمی‌شوند مگر بهنگام عذاب تکذیب‌کنندگان، و همینکه ملائکهٔ عذاب فرود آیند، دیگر مهلت و فرصتی نخواهد بود. مقایسه کنید با: تفسیر طبری، ج ۱۴، ص ٦.

دروازه‌ای بگشاید، و برای آنان معراجی ترتیب بدهد، بیشرمانه مکابره مـی‌کنند، و از روی عنادی شگفت، آنچه را که چشمان حسرتبارشان می‌بیند انکار می‌کنند! و چـنین می‌پندارند که جادو شده‌اند، و چشمانشان تخدیر شده و مَست شده‌اند و آنچه می‌بینند و هم و خیال است![1]

قرآن - با تمام این تفاصیل - آنانرا دست بسته به آن لجاجت و عناد کینه‌توزانه که دارند تسلیم نمی‌کند. بلکه می‌کوشد تا آنان را از این بیهوشی و مَستی بیدار سازد، و در جان آنان زمینه‌های خیر را برانگیزد، و چشمانشان را به روی صحنه‌هایی از این آفرینش زیبا - که از دست ساخته‌های آفرینندهٔ دانا سخن می‌گویند - بازگرداند: ایـن سـتارگان درخشان در آسمان که در مدارهای خود در حرکتند و در جایگاههای حساب شـدهٔ خودشان نقل مکان می‌کنند، و بینندگان را شادمان می‌سازند. آن کوههای سر به آسمان کشیده که با همه سنگینی و حجمی که دارند بر روی زمین افکنده شده و در زمین فرو رفته‌اند و هیبت و جلال خداوند جلیل را تداعی می‌کنند. این گیاهانی که زمین را فرش کرده‌اند، یا روی زمین لمیده‌اند، یا سر به هوا کشیده‌اند، چگونه خداوند با دقیق‌ترین سنجش طعم و رنگ و بوی آنها را طرح‌ریزی کرده است، تا روزی مخلوقات و معیشت بندگان خدا را تأمین کنند، و از خزائن خداوند رحمان بقدر معلوم و با اندازه‌های حساب شده فرود بیایند. آن بادهای بارور کننده، که آب را با خود حمل می‌کنند و می‌برند تا بصورت رگبار پر مایهٔ باران از آسمان فرو ریزند[2] و تشنگان را سیراب گردانند و مردگان را زنده سازند! پس، فرمانروایی جهان یکپارچه بدست خداوند است، و میراث آسمانها

۱- مقایسه کنید با سخن زمخشری در کشّاف (ج ۲، ص ۳۱۲): «معنای آیات اینست که این مشرکان کارشان در لجاجت و عِناد بجایی رسیده است که حتّی اگر دری از درهای آسمان برای آنان گشوده شود و نردبانی برای آنان مهیّا شود که بتوانند از آن بالا بروند و به آسمان برسند، و همهٔ اینها را آشکارا با چشم خود ببینند، خواهند گفت: این چیزی است که ما خیال می‌کنیم و حقیقت ندارد! و خواهند گفت: محمّد با این چیزها ما را جادو کرده است!».

۲- از عبدالله بن مسعود روایت شده است که در معنای این آیهٔ شریفه: ﴿و أَرسَلْنَا الرِّيَاحَ لَوَاقِحَ﴾ گفته است: «باد فرستاده می‌شود، آب را از آسمان با خود برمی‌دارد، آنگاه به همراه ابرها بحرکت درمی‌آید تا ابرها همانند گردهٔ درختان که بر زمین می‌ریزند، از آسمان ببارند». ابن عبّاس و ابراهیم نخعی و قتاده نیز چنین گفته‌اند (تفسیر ابن کثیر، ج ۲، ص ۵۴۹).

و زمین به او می‌رسد، و اوست که زنده می‌کند و می‌میراند و همهٔ رفتن‌ها و شدن‌ها به او می‌پیوندد ﴿وَإِلَيْهِ الْمَصِيرُ﴾.

قرآن ظریفترین و بی‌همانندترین شیوه‌ها را برای بیدار کردن آرمیدگان به خواب فرو رفته به‌کار گرفته است: داستانهای دینی آن برای آنست که دلهای در غلاف کشیده شده را از نیام تیره و تارشان بیرون بکشاند، و چشمان نابینا را روشن گرداند، و گوشهای سنگین را حساس و شنوا سازد، تا اسرار وجود را که در سراسر جهان آفرینش زمزمه می‌شوند دریابند. بهمین جهت، سورهٔ حجر در اینجا حقایق مربوط به هدایت و ضلالت را از لابلای داستان آدم و ابلیس به معرض نمایش می‌گذارد: این دو مخلوق خداوند از نظر «منشأ» (خاستگاه) متفاوت بودند، پس شگفت هم نیست که از نظر «مصیر» (فرجام) نیز مختلف باشند. آدم از گِل این زمین آفریده و ساخته شده است، از «صلصال» خشک که چون دست به آن زنند، صدا کند، و در آن، دَمی از روح خدا دمیده شده است که بواسطهٔ آن به ملأ اَعلیٰ نزدیک می‌گردد، و بواسطهٔ آن سزاوار آن می‌گردد که فرشتگان در برابر او به سجده بیفتند. امّا، ابلیس از آتش زهرآلود[1]، و شعلهٔ خالص آتش آفریده شده است. پس شرّ از هر طرف او را در برگرفته است، و غرور او را به‌گردنکشی سوق می‌دهد، و از سجده‌کردن به آدم امتناع می‌کند، و وظیفهٔ خودش را در گمراه‌کردن و به بیراهه‌کشانیدن ذریّهٔ آدم - بجز بندگان مخلص و برگزیدهٔ خداوند - منحصر می‌گرداند.

و به این ترتیب، افراد بشر به دو گروه تقسیم می‌شوند: (یکی) گمراهان پیرو ابلیس که به جهنّم درمی‌آیند و به اعماق آن پرتاب می‌گردند، و هر دروازهٔ آن - که هفت دروازه دارد - به‌گروه مشخصی اختصاص دارد[2]. (و دیگری) راه یافته‌گان از بندگان خداوند رحمان که در باغستانها و چشمه‌سارها متنعّم‌اند و نه ترس و وحشتی برای آنان هست و نه اندوهی دارند.

۱- ابن عبّاس در معنای این آیهٔ شریفه: ﴿وَ الجانَّ خلَقناهُ مِن قبلُ مِن نارِ السَّموم﴾ گفته است: «منظور باد سَموم است که کشنده است». از ابن مسعود روایت کرده‌اند که: «این سَموم یک جزء از هفتاد جزء آن سموم است که جنّیان از آن آفریده شدند». مراجعه کنید به: تفسیر ابن کثیر، ج ۲، ص ۵۵۰.

۲- مقایسه کنید با: تفسیر طبری، ج ۱۴، ص ۲۴.

حقایق هدایت و ضلالت بصورت حلقه‌های پیاپی در داستان پیامبران می‌آید:
مشرکان به داستان ابراهیم با فرشتگان که برای عذاب قوم لوط فرستاده شده بودند گوش فرا دهند، و بیاد آورند که چگونه ابراهیم از آنان ترسید و سپس هنگامیکه او را در آن سنّ پیری به فرزند پسری داناً بشارت دادند، خاطرش از جانب آنان آسوده شد.

به داستان لوط، هنگامیکه از دست قوم بدکار و ننگینش بتنگ آمد، و شبانگاه با خانواده‌اش از خانه و شهر بدر آمد و بدنبال آن - بامدادان که خیلی زود فرا رسید - رگبار سنگریزه‌های گِلین بر سر قوم لوط بارید!

- به داستان «اصحاب اَیکه» که شعیب را تکذیب کردند و در زمان قطعی و محتومی که برایشان مشخّص شده بود سرشان به سنگ آمد!

- به داستان «اصحاب حِجر»[۱] که صالح را تکذیب کردند و از او کناره گرفتند، و آرزوهای دروغین در میان خانه‌های محکمی که در دل تخته سنگهای سهمگین تدارک دیده بودند، سرگرمشان ساخت. آنگاه صیحهٔ وحشتناک آسمانی بر قلعه‌های مستحکمشان فرود آمد و آنها را بکلّی ویران گردانید، در حالیکه در کمال امنیّت و آرامش در آن صبح زیبا آرمیده بودند!

حال، اگر مشرکان از این داستانها عبرت نمی‌گیرند، برای حضرت محمّد الگوهای خوبی باشد، و با این داستانها در برابر آزارهایی که از قومش می‌بیند، تسلّی یابد، و از لابلای این داستانها حقّ و حقیقتی را که خداوند آسمان و زمین را بر پایهٔ آن برپای داشته است کشف کند، و در نهایت متانت، بدون آنکه از آنان کینه‌ای به دل بگیرد، از دشمنان نادانش چشم‌پوشی کند، و در طریق دعوت بسوی خداوند به راه خویش ادامه دهد، و غافلان را انذار کند و هشدار دهد، و دیده از کالای فریب دنیا برگیرد و به سبع

۱- «اصحاب الحِجر» همان قوم ثمودند. «حِجر» همان جایی است که امروزه با نام «مدائن صالح» معروف است، و بر سر راه حجاز و شام به وادی القُریٰ واقع شده است. نیز برای یک تحقیق نوین دربارهٔ حجر و اصحاب حجر، بنگرید به:

Schleifer, Encycl. de l'Islam, art. Hidjr, II, 320.

المثانی[1] و قرآن عظیم که خداوند به او داده است قانع باشد، و با صدای بلند وحی آسمانی راکه خداوند همانند آن را بر دلهای پیامبران دیگر نیز فرستاده است ابلاغ کند، که فرجام کار از آنِ پارسایان خواهد بود.

در این هنگام که تحلیل فشردهٔ خودمان را از برخی سوره‌های مرحلهٔ متوسطه (مکّی) با سورهٔ حجر به پایان می‌بریم، این نکته را نباید از نظر دور بداریم که منفرد بودن سورهٔ حِجر از نظر طولِ نسبی (سوره و آیات آن) مقدّمه و زمینه‌ای است برای طول نسبی (اکثر آیات و سُوَر) که در مرحلهٔ نهائی (مکّی) خواهیم دید. زیرا اگر به این نکته توجه نکنیم تمیز بین سوره‌های این دو مرحله (متوسط و نهائی) دشوار خواهد گردید. بخصوص اگر این را هم در نظر بگیریم که تقسیم دوران نزول تدریجی قرآن به چند مرحله یک امر قراردادی است و از حقّ و حقیقت و واقعیت نصیبی ندارد: هر مرحله امتداد مرحلهٔ پیش از آن است، و این امتداد یکدیگر بودن مراحل - به بهترین وجهی - روشن نمی‌گردد مگر وقتی که سوره‌های نخستین هر مرحلهٔ جدید را با مشخصات مستقل و نشانه‌های متمایزشان با سوره‌های واپسین مرحله قبلی مقایسه کنیم.

و نیز ناگفته نماند که آغاز شدن سورهٔ حجر با حروف مقطّعه زمینه و مقدّمه‌ای است برای بسیاری از سوره‌های مرحلهٔ سوّم که با این حروف آغاز شده‌اند؛ و این تأکید می‌کند مطلبی راکه (در آغاز بحث) اشاره کردیم مبنی بر اینکه مراحل مکّی نزول قرآن در ویژگیهای موضوعی و اسلوبیِ همانند، مشترکند و بهرهٔ آنان از این خصوصیّتهای مشترک متفاوت است. و اگر بر آن نبودیم که در بیان ترتیب مکّی و مدنی قرآن روش زمانی را اِعمال کنیم، و بر این مبنا سوره‌های قرآن را دستهِ دسته و گروه گروه گردانیم، و گروه سوره‌های مکّی و سوره‌های مدنی هر یک را به مراحل چندی تقسیم کنیم، همهٔ

۱- برای تأویل «السبع المثانی» بنگرید به : طبری، ج ۱۴، ص ۳۵-۴۱؛ و مقایسه کنید با : ابن کثیر، ج ۲، ص ۵۵۷. ارجح - چنانکه طبری گفته است - آنست که سبع المثانی همان آیات فاتحة الکتاب‌اند، که هفت آیه‌اند و در هر رکعت از رکعات دوگانهٔ نمازها تکرار می‌شوند. به همین جهت، بعضی از خاورشناسان کلمهٔ «مَثْناة» در زبان عربی و «مَشْنا» در زبان عبری مقایسه‌ای درکار آورده‌اند؛ زیرا، در هر دو کلمه معنای تکرار کردن (اِعاده) هست. بنگرید به:

Encycl. de l'Islam, Wensinck, art. Mathânî, III, 464.

سوره‌های مکّی را یکجا در یک گروه جای می‌دادیم و در برابر سوره‌های مدنی که آنها نیز یکجا گرد آمده باشند، بطور کامل قرار می‌دادیم.

اگر بخواهیم دربارهٔ وجوه تمایز مرحلهٔ متوسط مکّی از مرحلهٔ اوّل آن - پیش از آنکه به ترسیم نشانه‌های مرحلهٔ بعدی یعنی مرحلهٔ سوّم برسیم - بتفصیل سخن بگوییم، بسادگی و آسانی می‌یابیم که بعضی مطالب اضافی که در کنار حقایق اصلی در مرحلهٔ اول مطرح شده بود، در مرحلهٔ دوم بشکل موضوعات نسبتاً مستقلّی درآمده‌اند، و بعضی از رنگها که سوره‌های این مرحله (مرحلهٔ دوم) زیادتر از سوره‌های مرحلهٔ اول با آنها آراسته شده‌اند، توانسته‌اند اسلوب اختصاصی و جداگانه‌ای (در مقایسه با سوره‌های مرحلهٔ اوّل) به این سوره‌ها بدهند، گذشته از اصولی که در سوره‌های هر دو مرحله کاملاً مشخّص و بارز مشاهده می‌شوند.

همهٔ حقایقی که مرحلهٔ اوّل در رابطه با آفرینش و زندگی و انسان مورد بررسی قرار داده بود در این مرحلهٔ دوم نیز مورد بررسی قرار می‌گیرند، جز آنکه میدان بیان وسعت گرفته، و جزئیات مطلب به تفصیل کشیده شده، و بر نشانه‌های مشخّص موضوعات مستقیماً پرتو افکنده شده است: در آغاز دعوت اسلامی باید مشرکان به وحشت می‌افتادند، و ترس - حقیقتاً - در دلهایشان جای می‌گرفت. بنابراین، (سوره‌های مرحلهٔ اول) بطور خستگی‌ناپذیری آنان را نسبت به سرنوشت بدشان هشدار می‌دهند، و تابلوهایی را از هلاکت ستمگران بواسطهٔ عذاب خداوند برایشان به نمایش می‌گذارند، و داستانهای گذشتگان را برایشان می‌سرایند، و در مقام اثبات توحید خداوند و راستی و درستی وحی و قیام ساعت و وقوع رستاخیز و حشر و نشر و ثواب و عقاب برهانهای تفصیلی می‌آورند[1]. بهشت و دوزخ را در دو لوحهٔ رویاروی یکدیگر برایشان ترسیم می‌کنند که هر یک از این دو لوحه پر از صحنه‌ها و سایه روشن‌ها است. مردم را نسبت به

۱- بنابراین، فارق میان این مرحلهٔ میانی با آن مرحلهٔ ابتدائی، همان تفصیل یافتن برهانهاست. توحید و وحی و ساعت و بعث و جزاء، همه در اوائل نزول وحی مطرح شدند، امّا بدون تفصیل؛ زیرا، منظور تحریک انگیزه‌های دقّت و تأمّل و جلب توجّه مخاطبان نسبت به عقیدهٔ توحید بود. همینکه مشرکان اطّلاعات اولیّه‌ای از آن حقایق و عقاید دریافتند، قرآن با دلایل و براهین با آنان رویاروی گردید.

نعمتهای بیشمار خداوندی در آسمان و زمین و در آفاق و انفس متذکر و متوجه می‌سازند، و آنان را به راه یافتن به نور فطرت دعوت می‌کنند، و به کردار شایسته و سازنده و خداپسند فرا می‌خوانند، و کافران و مشرکان را با کسانیکه ایمان آورده و کردار شایسته پیدا کرده‌اند به مقایسه می‌گذارند، و میزان‌های قسط را برای اشخاص و ارزشها و اخلاقیّات سر پا می‌سازد، و وحدت ادیان را در اصول ایمان واضح می‌گردانند، و سرآغاز پیدایش آفرینش و خلقت آدم و ابلیس را ترسیم می‌کنند، و رازهای هدایت و ضلالت را برایشان روشن می‌سازند.

امّا اسلوب این مرحله (مرحلهٔ دوم یا متوسّط) هر چند که - در بیشتر جاها - امتداد همان اسلوب بیان در مرحلهٔ اول مکّی است: ایجاز، گرمی تعبیر، تجانس بُرش‌ها و فواصل آیات، فراوانیِ تصویر و ترسیم، و مجسّمه‌های خیالی در ذهن شنونده ساختن، و فراوانیِ رنگها و آرایش‌ها و تابلوها؛ مگر آنکه بعضی از سوره‌ها می‌خواهند بسمت طولانی شدن بال بگشایند، و برخی آیات نیز می‌خواهند طولانی‌تر بشوند[1]. آهنگها در یک سوره متعدّد می‌شوند، و گاهگاهی در میان مقاطع مختلف آن نشانه‌های ایقاع ظاهر می‌شوند، و بعضی از فواصل آیات با یک یا دو نام از اسماء الحسنای خداوند پایان پذیرفته‌اند[2]. کلمات، دیگر بطور قابل ملاحظه‌ای انتخاب می‌شوند. گاهی الفاظ زیبا و برازنده و گاهی الفاظ خشن و کوبنده، و در هر دو حالت، سوره‌های قرآنی در این مرحله احساسات به خواب رفتهٔ مخاطبان را با بیانی بلند و جادویی رباینده بحرکت درمی‌آورند.



اینک می‌رویم بسراغ مرحلهٔ سوم یا پایانی مکّی. در این مرحله ناگهان - بصورت

۱- چنانکه در سورهٔ حجر دیدیم، و این سوره نمونه‌ای است از سوره‌های دیگر این مرحله که تقریباً از نظر طول سوره و طول آیات با آنها برابر است؛ هر چند ما به تحلیل و بررسی این سوره به عنوان مثال اکتفا کردیم.

۲- شاید طرفه‌ترین مطلبی که بتوان درباب اسماء مطالعه کرد، نوشتهٔ یک خاورشناس باشد. بنگرید به:
Gaudefroy - Demombynes, Noms d'Allah, 20.

فوق‌العاده‌ای ـ با طولانی بودن آیات و سوره‌ها بطور کلّی برمی‌خوریم. هر چند که سوره‌ها غالباً طولانی‌تر می‌شوند، نه آیات، و خود این ویژگی طول سوره‌ها نیز در مقایسه با تعداد آیات سوره‌های مدنی و تعداد الفاظ در یک آیهٔ مدنی، چیزی بحساب نمی‌آید. ولی بدون تردید نسبتَ به توقّع و انتظاری که خوانندهٔ قرآن دارد و می‌خواهد سوره‌های قرآنی را در همهٔ مراحل مکّی نزول آنها با تمایلات فصحای مکّه ـ یعنی گرایش به ایجاز تعبیر با تکیه بر اشارات پنهانی و کنایات برازنده و استوار ـ همانند بیابد، خیلی طولانی شمرده می‌شود.

طولانی بودن این سوره‌ها مانع از آن خواهد بود که ما بتوانیم همهٔ سوره‌هایی راکه در این مرحله نام برده‌ایم مورد تحلیل و بیان قرار بدهیم. بنابراین، بجای آنکه همهٔ آن سوره‌های نامبرده را بصورت گذرا و سریع بررسی کنیم[1]، اکتفا می‌کنیم به نشان دادن مشخصات و ویژگیهای اساسی سه سورهٔ: صافّات، کهف و ابراهیم (سوره‌های سی و هفتم و هجدهم و چهاردهم قرآن). دیگر سوره‌ها باید بر این سه سوره قیاس شوند:

سورهٔ صافّات: دارای ۱۸۲ آیهٔ پر فاصله است. آیات یکم تا یازدهم دارای وزن‌های گوناگون‌اند، آنگاه از آیهٔ دوازدهم تا آخر سوره فاصله‌های واو و نون (ون) و یاء و نون (ین) و گاهی یاء و میم (یم) دقیقاً رعایت شده است.

از خلال بخشهای پیاپی سوره، اندیشه‌ها و صحنه‌ها و موقعیتهای مرتبط و هماهنگ با یکدیگر خود را نشان می‌دهند که همهٔ آنها به سازندگی عقیده در روح و روان انسانها بدور از شائبهٔ شرک باز می‌گردد: از تثبیت اندیشهٔ توحیدی تا تأکید بر اندیشهٔ رستاخیز، و ترسیم بعضی از صحنه‌های هولناک روز قیامت؛ از فرشتگان صف کشیده (صافّات) تا شیاطین که دزدانه می‌خواهند از ملأ اعلی استراق سمع کنند و با شهاب‌های ثاقب رانده می‌شوند؛ از تکذیب مشرکان نسبت به پیامبر تا ارائهٔ زنجیره‌ای از

۱- در جای دیگر، در همین فصل، از سوره‌های مرحله پایانی مکّی، این سوره‌ها را برشمردیم : صافّات، زخرف، دخان، ذاریات، کهف، ابراهیم و سجده؛ و علّت آنکه در اینجا به این سه سوره اکتفا کرده‌ایم، اینست که این سه سوره مورد اتّفاق نظر مفسّران و مورّخان‌اند که به اواخر دوران نزول وحی در مکّه مربوط می‌شوند.

داستانهای پیامبران و فرستادگان خداوند: نوح و ابراهیم و موسی و هارون و الیاس و لوط و یونس، تا نمایش داستان ابراهیم و فرزند ذبیح او در ماجرای قربانی با آن صحنه‌های الهام بخش و مؤثرش؛ و، از حملات پیاپی بر اسطوره و افسانه‌ای که در میان اعراب دربارهٔ ملائکه رواج داشته است، تا وعدهٔ خداوند به فرستادگانش مبنی بر پیروزی بزرگ.

خداوند به فرشتگان صف آراسته در برابر پروردگارشان در آسمان[1] که صف در صف در برابر او ایستاده و در انتظار رسیدن فرمانهای او و اجرای مشیّت او هستند، و آماده‌اند تا تکذیب کنندگان فرستادگان خداوند را شکنجه دهند و «ذکر» خداوند[2] را بر اصفیا و برگزیدگان خلقش برخوانند، مبنی بر اینکه خداوند سبحان و یکتا است و شریک ندارد و در فرمانروایی جهان نیز همتایی ندارد، سوگند یاد می‌کند.

وحدانیّت خداوند سبحان رساترین ردّیه بر آن اسطورهٔ احمقانه است که خویشاوندی خداوند - جلّ و علا - را با جنّیان اعتقاد داشته‌اند. اعراب چنین می‌پنداشته‌اند که خداوند متعال از میان جنّیان همسری برگزیده است و از این ازدواج فرشتگان بوجود آمده‌اند. بنابراین، ملائکه دختران خدایند! در سورهٔ صافّات در چهار موضع، خداوند این افترای جاهلانه را ردّ می‌فرماید:

اوّل، مطلع سوره است که در پوشش سوگند، سیمای ملائکه را ترسیم کرده است، در حالیکه کمر خدمت بسته و در خط فرمان ایستاده‌اند و در پیش خداوند صف کشیده‌اند و وحی آسمانی را بر دلهای انبیا فرود می‌آورند. بنابراین، فرشتگان مخلوقات خداوندند که در عالم غیب و پنهان از حواس انسانها بسر می‌برند.

دوّم: در این آیهٔ شریفه است: ﴿ربُّ السَّماواتِ والأرضِ و ما بینَهما و رَبُّ

۱- این، نظر برگزیدهٔ طبری است در تفسیر آیهٔ شریفه: ﴿والصافّاتِ صَفّاً﴾. بنگرید به: تفسیر طبری، ج ۲۳، ص ۲۲.

۲- «ذِکر» در اینجا یک عنوان عمومی است و مرا ازآن همهٔ کتابهای آسمانی است که خدا را یادآور می‌شوند. بنابراین، همهٔ وحی‌های نازل شده از سوی خدا بر پیامبران او را در بر می‌گیرد، و دلیلی نداریم که این عنوان را به قرآن تخصیص بدهیم؛ هر چند که در درجهٔ اوّل، این عنوان قرآن را شامل می‌گردد؛ زیرا، از جمله نامهای قرآن «ذِکر» و «ذِکر حکیم» است. نیز مقایسه کنید با: تفسیر ابن کثیر، ج ۴، ص ۲.

المَشارِق﴾[1] [آیهٔ ۵، سورهٔ صافّات] طبق این بیان هر آنچه که میان آسمانها و زمین است که شامل موجودات ذرّه‌بینی می‌شود، و هر آنچه از فرشتگان پاک و ارواح عِلوی به آسمان در حال عروج‌اند، همه مخلوقات خداوندند و بندگانی در زمرهٔ بندگان اویند و به الوهیّت و وحدانیّت و قدرت فراگیر خداوند سبحان اعتراف دارند.

سوّم، راجع به رجم شیاطین است که می‌خواهند استراق سمع کنند، با وجود آنکه - مطابق پندار اعراب - این شیاطین همان جنیّان هستند که اعراب میان آنان و خداوند سلسلهٔ نسب برقرار کرده بودند! (اگر اینطور است) پس چه بر سرشان آمده است که در آسمان از این‌سوی به آن سوی طرد می‌شوند و بوسیلهٔ شهابها به پایین پرتاب می‌گردند؟ علی‌رغم خویشاوندی مفروض آنان با خداوند کبیر متعال!

چهارم - که آخرین موضع است - اندکی پیش از خاتمهٔ سوره است. آنجا که خداوند بسختی بر این اعتقاد اعراب حمله می‌برد، و افکارشان را به مسخره می‌گیرد، و افترای بی‌پایه و بی‌مایه‌ای را که بر خداوند بسته‌اند بشدّت محکوم می‌فرماید: خداوند از این احمقان استفتا می‌کند و نظر می‌خواهد! که منشأ این افسانه را توضیح بدهند، و رازهای مؤنث دانستن ملائکه را فاش کنند. و علّتهای اینکه موجوداتی را که خودشان دوست ندارند (یعنی دختران را) به خداوند نسبت می‌دهند؟! و به این ترتیب، وحدانیّت خداوند بخودی خود رساترین ردّیّه بر افسانهٔ قوم عرب در رابطه با فرشتگان و شیاطین بوده و خواهد بود!

گذشته از این، رانده شدن شیاطین بوسیلهٔ شهابها، بخصوص بدنبال سخن از آراستن آسمان زیرین (آسمان دنیا) باکواکب آمده است. **توضیح اینکه:** خداوند به‌کواکب آسمانی دو ویژگی را سپرده است که هر یک مکمّل آن دیگری است: نخست، ویژگی تزیین و زیباسازی است، به این منظور که چشم در آسمان، جز بر شکوه و زیبایی نیفتد؛

۱- طبری در تفسیر خود (ج ۲۳، ص ۲۳) گفته است: ﴿قوله تعالی: وَ ربُّ المَشارِق﴾؛ می‌فرماید: تدبیر کنندهٔ مشرق‌های خورشید و مغرب‌های آن در زمستان و تابستان است، و سرپرستی و اصلاح امور این طلوع و غروبها را نیز او بر عهده دارد. البتّه، «مغارب» را رها کرد و ذکر نکرد، به دلیل آنکه این عبارت خودبخود بر آن کلمه دلالت می‌کند.

دیگر، ویژگی حفظ و پاسداری و مراقبت است، به این منظور که هرگز شیطان نافرمانی نتواند استماع کند (و دریابد) که در «ملأ اعلیٰ» چه می‌گذرد! بنابراین، کواکب پاسداران آسمان‌اند، و هجوم‌گران را از دروازه‌های آسمان با تیرهای آتشین طرد می‌کنند و از هر طرف آنها را محاصره می‌کنند تا از همان راهی که آمده‌اند، بازگردند!

همین انجام وظیفهٔ کامل و دقیق که از کواکب آسمانی مشاهده می‌شود، راست‌ترین و درست‌ترین برهان بر هماهنگی و وحدت و یکپارچگی این جهان آفرینش است و (نشان می‌دهد که) در آفرینش همه چیز به اندازه جریان دارد، و هر تحرک یا حرکتی که در سراسر جهان آفرینش صورت گیرد به مدد قدرت خداوند آفریننده و شکل دهنده و زندگی بخش است.

مشرکان مکّه - بجای آنکه صنعت آفریدگار را که همه چیز را با اتقان و استحکام آفریده است، مورد بررسی و تدبّر قرار دهند - لجوجانه به سرکشی و گریز خودشان ادامه می‌دهند و در گمراهی و غرورشان غوطه‌ورند. گویا اینان خودشان را از ملائکهٔ صافّات نیرومندتر و پرتوان‌تر، و یا از حیث سرپیچی و نافرمانی سرکش‌تراز شیاطین می‌پندارند![1] وقتی رستاخیز را - پس از خاک شدن و پوسیدن استخوانها - انکار می‌کنند، و قرآن را متّهم می‌کنند که سحر و جادوست! و نسبت به آن شکّ و تردید دارند؛ خداوند پیامبرش را فرمان می‌دهد که - در عین موضع شگفت‌انگیزی که گرفته‌اند - به آنان توجّه بدهد که در آغاز از گِل سست و چسبنده‌ای آفریده شده‌اند، و هشدارشان بدهد که فریاد رستاخیز بیکباره آنان را از جای برخواهد کند، و خود همسرانشان و آنچه را که می‌پرستند، به سرزمین محشر می‌رانند، و ناگهان خودشان را خوار و ذلیل و بیچاره می‌یابند، آنگاه از یکدیگر اظهار بیزاری می‌کنند و اعتراف می‌کنند که سزاوار عذاب دردناک هستند.

۱- ابن کثیر در اینجا در تأویل آیهٔ شریفه : ﴿فَاستَفتِهِم اَهُم اَشَدُّ خَلقاً اَم مَن خَلَقنا؟ اِنّا خَلَقناهم مِن طینٍ لازِبٍ﴾ گفته است: «خداوند متعال می‌فرماید: حال، از این مُنکران رستاخیز سؤال کن: کدام خلقتشان استوارتر و نیرومندتر است؟ اینان، یا آسمانها و زمین و ساکنان آنها که ملائکه و شیاطین و آفریده‌های عظیم خداوندند؟ (تفسیر ابن کثیر، ج ۴، ص ۳).

شیوهٔ قرآن ـ که همواره سرنوشت نیکبختان را در برابر سرنوشت بدبختان بیان می‌کند ـ تغییر نمی‌یابد. اینجا هم می‌بینیم که تابلوی بزرگی ترسیم شده است و جلوه‌های پذیرایی خداوند رااز بندگان مخلص او نشان می‌دهد. نخست آنان را از عذاب دردناک استثنا می‌کند، سپس آنچه را که دلخواهشان است در جنات نعیم به آنان می‌دهد. در نهایت آرامش و آسایش بر تختها تکیه زده‌اند، و از شاخه‌های پرمیوه‌ای که بطرز خارق‌العاده‌ای خود را در برابر آنان می‌گسترانند، میوه می‌چینند و می‌خورند. و از آن شراب آسمانی می‌نوشند که نه سر درد برایشان می‌آورد و نه لذّت آن شراب از میان می‌رود[۱]. این همه نعمتها با بهترین و ممتازترین همدمان و شیرین‌ترین ندیمان، یعنی همسران پرحیا و پاک و پاکیزه یعنی حوریان پرنشاط و خوش سیما نیز دو چندان می‌گردد.

بهشتیان این چنین در میان انواع نعمت‌ها بسر می‌برند که ناگاه یکی از آنان بیاد می‌آورد که در دنیا دوست و همنشینی داشت که رستاخیز و حشر را تکذیب می‌کرد. نیکبختان بهشتی می‌روند تا از حال آن دوست و رفیقشان باخبر شوند و از سرنوشتش اطلاعی بدست آورند. او را در وسط گودال آتش می‌یابند، و آن نیکبخت، دوست و رفیق بدبختش را هدف سخنان توبیخ آمیز خویش قرار می‌دهد، و در خلال سخنانش خداوند را سپاس می‌گوید که او و برادرانش را از پارسایان مخلص قرار داده است.

اینجا دیگر قرآن موازنه و مقایسه را به دور دست‌ترین زمینهٔ آن می‌کشاند و در

۱- طبری در تأویل این آیهٔ شریفه: ﴿لافیها غَولٌ وَ لاهُم عنها یُنزَفون﴾ گفته است: «نه در این شراب از غافلگیری و سخت‌کشی خبرّی است، به گونه‌ای که به خردهای آنان یورش بَرَد و خردهایشان را نابود گرداند. می‌فرماید: این شراب، خردهای نوشندگانش را نمی‌برد، چونانکه شرابهای اهل دنیا، چون آنرا بنوشند و در نوشیدن آن زیاده‌روی کنند. چنانکه شاعر گفته است:

وَ مـا زالَتِ الکأسُ تـغتالُنا   وَ تـذهبُ بـالاوّلِ الاوّلِ

عرب زبانان گویند: «لیس فیها غَیلَةٌ» و «غائلةٌ» و «غَولٌ» که هر سه به یک معناست (تفسیر طبری، ج ۲۳، ص ۳۵). آنگاه بر دو قرائت «یُنزِفون» و «یُنزَفون» یادداشتی دارد و می‌گوید: «سخن صواب، در این باب، آنست که این دو قرائت هر دو مشهورند و صحیح المعنی و هر دو به یک معنایند. بنابراین، قاری قرآن هر یک از این دو قرائت را بخواند، درست خوانده است. توضیح اینکه بهشتیان، نه شرابشان ته می‌کشد، و نه نوشیدن آن مستشان می‌گرداند و خردهایشان را از آنان می‌ستاند».

برابر تکذیب کنندگان و انکار کنندگان، تفاوت چشمگیری را که میان بسر بردن سعادتمندان در آغوش نعمتهای بهشتی، و خوراکهای گلوگیر بدبختان که از میوهٔ درخت زقّوم می‌خورند، وجود دارد، به نمایش می‌گذارد. زقّوم یک درخت دوزخی خبیث است که بی‌اندازه زشت است و هولناک، تا آن حد که به سرهای شیاطین تشبیه شده است که در خیال انسان به زشت‌ترین وجهی تصویر می‌شوند![1] و هرگاه حلق و گلویشان از تشنگی و حرارت آتش می‌گیرد، آب داغ جوشان و آلوده‌ای به آنان می‌نوشانند که دل و روده‌شان را از هم می‌پاشد، و هرگاه پناهگاهی می‌طلبند که از این گرفتاری و مصیبت سخت پناهشان دهد، به قعر جهنّم برگردانیده می‌شوند. چه جایگاه و منزلگاه بدی!

قرآن این گمراهان را به عوامل گمراهی آنان توجّه می‌دهد.(عامل عمدهٔ گمراهی آنان اینست که) تقلیدگرانی هستند که شتابان بدنبال آداب و رسوم پدران و نیاکانشان می‌دوند، و یک مقایسهٔ منطقی فیمابین سرنوشت تاریک خودشان و سرنوشت درخشان و نیکبختانهٔ مؤمنان انجام نمی‌دهند، حال آنکه گذشتگانشان پیش از آنان گمراه شده‌اند. با وجود آنکه انذار کنندگان یکی پس از دیگری در میان آنان ادای رسالت کرده‌اند، و بجز عدهٔ کمی از آنان که نیکان برگزیده بوده‌اند، از عذاب دنیوی هم رهایی نیافته‌اند.

در گیرودار این هشدار ـ که آکنده از اشارات پر تأثیر است و دلهای غافل را بشدّت از جای می‌کند ـ قرآن با جلوه‌های شتابنده و سریع، چند داستان را رقم می‌زند:

ـ داستان نوح که خداوند دعایش را مستجاب کرد و او و اهلش را از اندوه بزرگ رهایی بخشید و تکذیب کنندگان او را غرق گردانید.

ـ داستان ابراهیم، که بتهای قومش را درهم شکست، مردم درصدد برآمدند که او را بکشند، و برای او جایگاه آتشی ساختند تا او را بسوزانند. خداوند او را از توطئهٔ آنان نجات داد و آتش را برای او سرد و سلامت قرار داد.

ـ داستان موسی و هارون، که خداوند آندو را برای رسالت برگزید، و تورات را به

۱- ابن کثیر گفته است: «اینکه خداوند متعال شکوفه‌های درخت زقّوم را به «کلّهٔ دیوان» تشبیه فرموده است، هر چند که نزد مخاطبان شناخته شده نبوده است، به خاطر آنست که در اذهان همگان جا افتاده است که دیوان و شیاطین زشت روی‌اند. بنگرید به : تفسیر طبری، ج ۴، ص ۱۰.

ایشان عطا فرمود که در آن هدایت و نور بود، و پیروزی را برای آنان در برابر فرعون و درباریان مفسدش تضمین فرمود.

- داستان اِلیاس که قومش را بخاطر پرستیدن (بت مشهور) بَعْل و اعراض کردن آنان از (خداوند) احسن الخالقین محکوم کرد.

- داستان لوط، که خداوند او و اهلش را - بجز همسرش - از زلزله و هلاکت نجات بخشید، و بر قوم گمراهش باران سنگریزه‌های گِلین پرتاب کرد. و چه بد بارانی بود که بر سر انذارشدگان بارید!

- داستان یونس، که از تکذیب قومش بتنگ آمد و خشمناک و فراری شد. کشتیِ پر از مسافری را سوار شد و وقتی کشتی دستخوش طوفان و امواج گردید، قرعه کشیدند تا معلوم شود که برای سبک کردن وزن کشتی باید چه کسی را به دریا بیفکنند؟! قرعه بنام یونس در آمد. به دریایش افکندند و یک نهنگ او را بلعید! حضرت یونس سزاوار سرزنش بود که چرا ناامید شده است و چرا غضب کرده است؟! در همان دل نهنگ، به تسبیح و ستایش خداوند پرداخت و خداوند دعایش را مستجاب فرمود و او را از شکم ماهی نجات داد و او را برهنه و بیمار به ساحل افکند. و وقتی از آن بیماری بهبود یافت قومش را به عبادت خداوند فرا خواند و همهٔ آنان ایمان آوردند و عدّهٔ آنان یکصدهزار یا بیشتر بود.[1]

همهٔ این داستانها را سورهٔ صافّات ترسیم و بازسازی می‌کند. امّا همه جا بسرعت گذر می‌کند و از خلال این اشارات فرجام تکذیب کنندگان و استجابت خداوند برای بندگان مخلصش را آشکار می‌گرداند؛ بنابراین، هدف این سوره عبارتست از هشدار دادن مشرکان نسبت به سرنوشت بدشان و دعوت پیامبراکرم به صبرجمیل، و بهمین جهت، به حضرت ابراهیم در این سلسله داستانها سیاق طولانی‌تری اختصاص داده شده است، و مراحل مختلف داستان آنحضرت با توضیح و تفصیل بیشتری مطرح شده است:

۱- مراجعه کنید به داستان یونس در تفسیر طبری ج ۲۳، ص ٦۳.

ماجرای قربانی فرزند ابراهیم با آن صحنه‌های پرتأثیرش و با آن گفتگوی دل‌انگیز (حضرت ابراهیم با فرزندش) و با آن اسلوب هراسناک در این سوره بطور مشروح بیان می‌شود. چنانکه ملاحظه می‌شود، سورهٔ صافّات، این ماجرا را پس از داستان در هم شکستن بتها توسط ابراهیم می‌آورد، و می‌خواهد مراتب تسلیم کامل در برابر خداوند، و اطمینان کامل به او، و اعتماد به پروردگار عالمیان را نشان بدهد که توشهٔ حقیقی هر دعوت کننده‌ای است که به زیور صبر آراسته است و می‌خواهد در راه طولانی دعوت به حق گام بردارد:

ابراهیم بسوی پروردگارش رهسپار شد، و در راه خداوند از همه چیز هجرت اختیار کرد، و از خداوند درخواست کرد که به او فرزند صالحی عنایت فرماید. خداوند فرزند پسری بردبار را به او مژده داد.[1] این پسر همواره در طیّ مراحل زندگانی همراه پدر و همه جا همپای پدر بود، و حتی در معرض سخت‌ترین محنت و مشقّت قرار گرفت و شکیبایی و تسلیم از خویشتن نشان داد. حضرت ابراهیم در خواب دید که مشغول ذبح کردن فرزندش است. دریافت که این رؤیا اشاره‌ای از جانب پروردگار اوست. با نهایت رضایت خاطر و اطمینان قلب، اجابت کرد، و فرزندش را از خوابی که دیده بود با خبر ساخت، و معلوم شد که فرزندش نیز صبور و پذیرا خواهد بود. امّا هنگامی که پسرش را بر روی پیشانی خوابانید تا او را برای قربانی شدن آماده کند، خداوند قوچ بزرگی را بجای فرزند ابراهیم برای او هدیه فرستاد، و وفای به عهد او را پذیرفت و بخاطر انجام وظیفه از او تشویق به عمل آورد، و او را ندا داد «ای ابراهیم! (تا همین جا) رؤیایی را که دیده بودی راست درآوردی. ما هم این چنین پاداش می‌دهیم کسانی را که بنحواحسن از عهدهٔ وظایفشان برآیند».

با خاتمه پذیرفتن این سلسله داستانهای قرآنی - چه با یک نمایش سریع و چه در

۱- مشهور نزد همگان و بیشتر مفسّران آنست که وی اسماعیل بوده است. امّا، امام المفسّرین طبری، نخست دلایل کسانی را که می‌گویند وی اسحاق بوده است، آورده است، و سپس دلایل کسانی را که می‌گویند وی اسماعیل بوده است، آورده است، و از نقطه نظر نخستین دفاع کرده و ترجیح داده است که قربانی، اسحاق بوده است. مراجعه کنید به دلایل وی در: تفسیر طبری، ج ۲۳، ص ۵۱-۵۵.

یک بیان طولانی ـ قسمتهای پایانی سورهٔ صافّات بمنظور تأکید بر توحید خداوند و تنزیه او از توصیفات (و نسبتهای ناروای) جاهلان، به گفتگو با اعراب در پیرامون افسانه‌های مربوط به فرشتگان و شیاطین می‌پردازد،[1] و با پایان گرفتن سوره ـ پس از گفتگوی مزبور ـ با آیات حمد و تسبیح، هماهنگی کامل میان آغاز و انجام سوره برقرار می‌شود: در مطلع سوره خداوند سوگندیاد فرمود که یکتاست و منزّه است از شریک داشتن در ذات یا در فرمانرواییش؛ خاتمهٔ سوره نیز تسبیح و حمد خداوند است، و او را بار دیگر از داشتن هرگونه شریک تنزیه می‌کند. این هماهنگی و همخوانی، کوبنده‌ترین برهان برای اثبات وحدت موضوع در یک سورهٔ قرآنی است، هر چند که آیاتش طولانی و جزئیاتش شاخه به شاخه و پراکنده باشند.

ظریفترین قسمت این حملهٔ قرآن به افسانهٔ عربی شیاطین و ملائکه آنجایی است که خداوند لحن کلام را فرود می‌آورد و با منطق خودشان با آنان سخن می‌گوید تا از درون خودشان بی‌مایگی پندار و خیالشان را دریابند. خداوند پیامبر عربی اُمّی را فرا می‌خواند تا از اعراب اُمّی استفتا کند و نظر بخواهد که چگونه خود آنان فرزند پسر را ترجیح می‌دهند، ولی خداوند را نسبت دختر داشتن به او می‌دهند؟ آیا می‌خواهند بگویند که خداوند دختر را بر پسر ترجیح می‌دهد؟ یا اینکه به هنگام زاییده شدن ملائکه حاضر بوده‌اند و جنسیّت فرشتگان را دریافته‌اند؟ یا آنکه بر خداوند دانسته دروغ بسته‌اند؟!

چگونه به خودشان قبولانیده‌اند که چنین پندارند که میان خداوند و جنیّان خویشاوندی و نسبتی است و حال آنکه جنیّان خوب می‌دانند که ـ مانند همهٔ مخلوقات خداوند ـ روز قیامت احضار خواهند گردید و به حساب دستاوردهایشان رسیدگی خواهد شد؟! براستی، این سخنان پوچ هرگز نخواهد فریفت مگر کسی را که بیمار دل باشد و طبیعت تباه شدهٔ او برای در آمدن به دوزخ او را آماده گردانیده باشد.

ای کاش، این پوچ گریان یاوه‌سرای، ردّیّهٔ فرشتگان را بر این افسانه‌های احمقانه

۱- در آیهٔ شریفه: ﴿فَاسْتَفْتِهِمْ أَلِرَبِّكَ الْبَنَاتُ وَلَهُمُ الْبَنُونَ﴾ و آیات پس از آن (آیات ۱۴۹ - ....، سورهٔ صافّات - ۳۷).

می‌شنیدند. در ملأاعلیٰ ملائکه همواره با پروردگارشان رازونیاز می‌کنند و با زبان حال و یا گفتار با زبان این سرود را زمزمه می‌کنند: ما در پیشگاه تو صف کشیده و صف آراسته‌ایم[1]، تسبیح و حمد و تقدیس تو می‌کنیم، و تو را از داشتن همسر و فرزند و هر گونه شریک دیگر بی‌نیاز و منزّه و مبرّا می‌دانیم!

بدنبال این حملهٔ شدید و به مسخره گرفتن افسانه‌های احمقانهٔ جاهلیّت عرب، سورهٔ صافّات پدید آورندگان این افسانه‌ها را در رابطه با سرنوشت شومی که انتظارشان را می‌کشد تهدید می‌کند، و سنّت خداوندی را در جهت پیروزی لشکریان مخلصش بر آنان عرضه می‌کند، و سخن را به اینجا می‌رساند که عزّت و قدرت از آن خداوند است، و سلام بر رسولان او، و سپاس و ستایش، ذات مقدّس او راکه یکتاست و شریک ندارد، و از همهٔ این توصیفات و سخنان من درآوردیِ این و آن منزّه و مبرّا است.[2]

۱- از شگفتی‌های کار قرآن اینکه، در مواضع مختلف، ملائکه را با اوصافی که برای جمع مؤنّث سالم آورده می‌شوند، موصوف گردانیده است؛ چنانکه در مطلع همین سوره دیدیم: ﴿وَ الصافّاتِ صفّاً﴾ و نیز در مطلع سورهٔ مُرسَلات، مفسّران این نشانه‌های تأنیث را به این ترتیب توجیه کرده‌اند که مراد «طائفه»های فرشتگان است که این اوصاف را دارایند. توجیهشان نیز دور از قاعده نیست؛ زیرا، این گونه موارد نمونه‌های فراوان در زبان عربی دارند؛ امّا به نظر می‌رسد - و البتّه خدا داناتر است -که قرآن، رمز و رازی را فراتر از آنچه این مفسّران یادآور شده‌اند، نشانه گرفته است: قرآن از بابت ساقط گردانیدن و از اعتبار انداختن آن افسانهٔ عربی مبنی بر مؤنّث بودن فرشتگان، اطمینان حاصل کرده است. بنابراین، دیگر باکی ندارد از اینکه ملائکه را از جهت لفظی، مؤنّث یا مذکّر بخواند، در حالی که بر پایه و مایهٔ آن طرز تفکّر راجع به فرشتگان، سخت تاخته، و آنرا از اساس ویران ساخته است. (از سوی دیگر) نمی‌توانیم با قاطعیّت بگوییم که قرآن، زمانی که مؤنّث شناختن فرشتگان را باطل دانست، برای آنان وصف مذکّر بودن را تثبیت فرمود! زیرا، ملائکه از عالَم غیب‌اند، و ما از عالم غیب بطور قطع و یقین، هیچ نمی‌دانیم، مگر آنچه با صراحت درکتاب خدایا بیان معصوم آمده باشد. خدا و رسول نیز هیچگاه ما را مکلّف نگردانیده‌اند جنسیّت فرشتگان را بازشناسیم که آیا مؤنّث‌اند یا مذکّر؛ بلکه آنان را با برخی وظایفشان که در مقام فرمانبرداری از خداوند دارند، گاه در پیشگاه خداوند در مطلع این سوره بصورت جمع مؤنّث سالم: ﴿والصافّاتِ صفّاً﴾ تعبیر کرده است. و گاه در اواخر همین سوره از زبان حال فرشتگان بصورت جمع مذکّر سالم: ﴿وَ اِنّا لَنَحنُ الصافّون﴾. البتّه، بطور کلّی، مذکّر گرفتن فرشتگان بر سبک بیان قرآن غالب است. از جمله در جاهای دیگر خداوند متعال می‌فرماید: ﴿قالوا: اَتَجعَلُ فیها مَن یُفسِدُ فیها وَ یَسفِكُ الدِّماءَ﴾ [آیهٔ ۳۰، سورهٔ بقره - ۲]؛ ﴿فَسَجَدَ الملائکةُ کلُّهم اجمعُون﴾ [آیهٔ ۳۰، سورهٔ حجر - ۱۵؛ آیهٔ ۷۳، سورهٔ صاد - ۳۸].

۲- علاوه بر تأویلاتی که در پاورقی‌های این فصل از تفسیر طبری و تفسیر ابن کثیر یادآور شدیم، برای تفسیر سورهٔ صافّات، مراجعه کنید به: فخر رازی، ج ۷، ص ۱۱۸؛ بیضاوی، ج ۲، ص ۱۶۷؛ نَسَفی، ج ۴، ص ۱۳.

اینک که به سورهٔ کهف (سورهٔ هجدهم قرآن) منتقل می‌شویم، ناگزیر خواهیم بود که سخت به اختصار و ایجاز بپردازیم، و در بیشتر موارد از تصریح چشم پوشیم، و به اشاره‌ای برگزار کنیم. زیرا با یک سورهٔ طولانیِ یکصد و ده آیه‌ای رویاروی هستیم و در خود آیات سوره نیز طول و تفصیل و سبک توضیحی بیان را ملاحظه می‌کنیم، البته بجز چند مقطع از سوره؛ گذشته از داستانهای دینی که در اوائل و اواسط و اواخر سوره مطرح می‌شوند و در حدود دوسوّم سوره را فرامی‌گیرند، و علاوه بر حواشی و توضیحات و تحلیل‌هایی که در لابلای این داستانها می‌آیند.

چه‌بسا سورهٔ کهف - بنظر ما - یکی از سوره‌هایی است که می‌تواند میدان خوبی باشد برای تفصیل بحث دربارهٔ «جهتگیری داستانها در قرآن بسوی هدفهای دینی» ولی ما هرگز بسراغ این بحث مفصل نمی‌رویم و به اندک سخنی در این باره قناعت می‌کنیم. زیرا، خوف آن را داریم که با این توضیح و تفصیل‌ها از هدف اصلی خودمان در این فصل از کتاب بس دور بیفتیم. در این فصل منظور ما اینست که گامهای پیاپی دعوت اسلامی را در مکّه و سپس در مدینه یک به یک پیگیری کنیم، و تردیدی نیست در اینکه پی‌جویی این مراحل - حتّی در سوره‌هایی که برای تحلیل مطلب انتخاب کرده‌ایم - به ما فرصت پرداختن به مسائل ضمنی و پیگیری طول و تفصیل‌های لازم در هر مبحثی را نمی‌دهد.

هدف سورهٔ کهف - مانند همهٔ سوره‌های مکّی و بخصوص سوره‌هایی که به مرحلهٔ سوم یا پایانی مربوط می‌شوند - پایه‌گذاری سالم و بی شائبهٔ اعتقادات است بر اثبات وحدانیّت، و مشخّص گردانیدن مرز فیمابین ذات آفریدگار و ذات آفریدگان، و پرده برداری از پدیدهٔ وحی و اسرار شگفت معجزآسایش. ما نیازی نمی‌بینیم به اینکه مقاطع مختلف سوره و آیاتی را که این حقایق را بیان می‌کنند، یکایک به تصریح نقل کنیم. زیرا، هرچند که خوانندهٔ قرآن نظر شتابزده‌ای نیز بر این سوره بیفکند، خود آن آیات هدف و منظورشان را آشکار خواهند ساخت. همین کافیست که در سرآغاز سوره آمده است که این قرآن بدون هیچ کژی و کاستی برای بشارت دادن مؤمنان موحّد و هشدار

دادن به کسانی که گفته‌اند: «خداوند فرزند گرفته است» نازل شده است.[۱] در پایان سوره نیز آمده است که حضرت محمّد مأمور است برای مردم توضیح دهد و فرق بی‌اندازه‌ای را که میان ابعاد بشری محدود او با افق مبین وحی وجود دارد آشکار گرداند. او یک فرد بشر است همانند دیگر افراد بشر، و تنها امتیازی که نسبت به آنان دارد آنست که فرمانهای پروردگارش را که نبوّت و هدایت را در دل او می‌افکنند، دریافت می‌دارد.[۲] در لابلای مطالب سوره نیز سخن اصحاب کهف می‌آید که می‌گویند: ﴿رَبُّنا رَبُّ السماواتِ و الارضِ، لَنْ نَدعُوَ مِن دُونهِ اِلهاً﴾ و نیز سخن آن مؤمن می‌آید که به رفیق خوشگذران مغرورش که صاحب دو باغ است می‌گوید: ﴿لٰكِنّا هُوَ الله رَبّي وَلا اشرِکُ بِربيّ اَحداً﴾ و نیز سخن عبدصالح که خطاب به موسی می‌گوید: ﴿رحمةً من رَبِّک، و ما فَعلتُهُ عَن امري﴾. اینها همه آیاتی هستند که سخن از یگانگی خداوند می‌گویند و از علم فراگیر او که هیچ چیز حتّی اگر به اندازهٔ ذرّه‌ای باشد چه در زمین و چه در آسمان از او پنهان نمی‌ماند.

با این توجّه مختصر به حقایق اصلی مطرح شده در سورهٔ کهف، با وجود آنکه در این رابطه به تفصیل لازم نپرداختیم، درمی‌یابیم که در این سوره موضوعی به بیان کشیده شده است که با حقایق مذکور وابسته و پیوسته است و با اسلوب‌های بسیار ظریفی از درون آن مطالب بیرون کشیده می‌شود، و می‌خواهد بعنوان موضوع مستقّل و یگانه‌ای مورد بحث قرار گیرد. این موضوع، ترسیم و نمایش «امور غیبی» است و جداسازی آن از چارچوب کلّی اعتقادات، به این منظور که همهٔ پدیده‌ها و مسائل مربوط به ایمان را با رازهای ژرف و شگرفی که در «امور غیبی» وجود دارند مِقابله کند.

۱- ابن اسحاق گفته است: آن کسان که گفتند: «اتّخذاللّه ولداً» مشرکان عرب بودند که گفتند: ما ملائکه را می‌پرستیم که آنان دخترانِ خدایند. بنگرید به: تفسیر ابن کثیر، ج ۳، ص ۷۱.

۲- در آیهٔ شریفه: ﴿قُل انّما انَا بشرٌ مثلُکم یوحیٰ اِلیَّ انّما اِلٰهُکم اِلٰهٌ واحدٌ﴾. طبری بر مضمون این آیه حاشیه می‌زند و می‌گوید: «خداوند - تعالیٰ ذکره - می‌فرماید: به این مشرکان بگو ای محمّد: من خود بشری هستم همانند شما از فرزندان آدم، دانشی جز آنچه خدا به من آموخته است ندارم، و خدا به من وحی می‌رساند که معبود شما که شما باید او را بپرستید و هیچ چیز و هیچ کس را شریک او نگردانید، معبودی است یگانه که نه دوّمی دارد، و نه شریک» (طبری، ج ۱٦، ص ۳۱).

در سورهٔ کهف سه داستان نقل شده است که هر سه اعتقادات اهل ایمان را در رابطه با امور غیبی تصحیح می‌کنند، و مرز بین زمینه‌هایی که علم و درکشان به آنها می‌رسد و زمینه‌ها و مواردی که شناختی از آنها ندارند، را برای مؤمنان مشخّص می‌گرداند ـ مگر در جاهایی که خداوند پردَه از روی دیدگانشان بردارد ـ : داستان اصحاب کهف، داستان موسی با عبدصالح، داستان ذوالقرنین در سفرهای سه گانه‌اش و بخصوص در محلّ «بین السدّین» و با یأجوج و مأجوج.

امّا اصحاب کهف، خداوند در قرآن برای بیان قصّهٔ آنان سه تابلو اختیار کرده است که این تابلوها آکنده از حرکت و جنب و جوش‌اند؛ حتی آنجا که خواب طولانی آنان را نمایش می‌دهند! بسی جای شگفتی است که قلم قرآن با خلاقیّت خاص خودش در **نخستین تابلو**، جوانان اصحاب کهف را بیدار نشان می‌دهد، حال آنکه خوابیده‌اند! (بنابه بیان قرآن) این جوانان در طول خوابی که خداوند درِ گوششان را انداخته است و بیش از سه قرن بطول می‌انجامد،[1] درست مانند آدمهای بیدار حرکت می‌کرده‌اند، ولی نمی‌نشسته‌اند و چشمانشان را باز نمی‌کرده‌اند و از سر جایشان تکان نمی‌خورده‌اند. بطوری که با چنان خواب توأم با تحرّکشان وحشت شدیدی در دل کسانی که بر آنها می‌گذشته‌اند و بدرون غار سرک می‌کشیده‌اند، می‌افکنده‌اند. و این تابلو زنده‌تر و پُرتحرّک‌تر می‌شود، وقتی که سگ اصحاب کهف، چمباتمه زده روی سکّوی ورودی غار، نشان داده می‌شود. چنانکه گویی پاسبانی آنان را بعهده دارد. باز، وقتی که خورشید را نشان می‌دهد که چگونه (آگاهانه) خود را از آنها دور می‌کند، و از غار آنان کنار می‌کشد، چنانکه گویی نمی‌خواهد شعاع آفتاب بر روی آنان بیفتد! و به

۱- داستان اصحاب کهف جهانی است. مسیحیان این داستان را از طریق افسانه‌های طلائی خودشان (Légende dorée) می‌شناسند، و این افسانه از سوی آنان تا کرانه‌های سرزمین مغول رواج یافته است. در روایت مسیحی این داستان، که در سدهٔ پنجم میلادی بزبان سریانی نوشته شده است، شمار آن جوانان را ۷ تن، و مدّت خوابیدن آنان را در غار، تنها دو قرن قلمداد می‌کند. زیرا، خواب عجیب آنان در عهد امپراطور دقیانوس آغاز گردید و آنگاه در عهد تئودوسیوس پس از ۱۹۶ سال بیدار شدند. بنگرید به:
Massignon, Recherche sur la valeur eschatologique des Sept Dormants, dan Actes XXe Congrès des Orientalistes, 302.

این جهت، بهنگام طلوع اشعهٔ خودش را بطرف راست غار متمایل می‌گرداند و نزدیک غروب بسمت چپ می‌گرداند، عجیب آیت شگفتی است از آیات خداوند![1]

تابلوی دوّم هم - طبیعتاً - پرجنب و جوش و زنده است: خوابیده‌ها بیدار شده‌اند، و از نو نشاط خودشان را باز یافته‌اند. چشمانشان را می‌مالند، و با تعجّب فراوان به یکدیگر نگاه می‌کنند. فهمیده‌اند که از خوابی طولانی برخاسته‌اند ولی نمی‌دانند که چه مدّت زمانی در غار خودشان مانده و خوابیده‌اند. از یکدیگر می‌پرسند که چه مدت است خوابیده‌اند و با یکدیگر در این رابطه به نجوا می‌نشینند. (بالاخره) پندارشان بر این قرار می‌گیرد که خوابشان - هر چند که طولانی بوده باشد - یک شبانه روز یا کمتر از آن نبوده است، بعد هم کار را به پروردگارشان وامی‌گذارند. زیرا، جوانانی مؤمن‌اند و امورشان را به خداوند تفویض می‌کنند.

در تابلوی سوم -که گذرا و سریع همه چیز را نشان می‌دهد - یکی از جوانان غار را ترک می‌کند و به شهر می‌رود تا با پولهای نقره‌ای که برایشان باقیمانده است غذای خوبی فراهم آورد، و با آن خوراک گرسنگی شدیدشان را پس از آن خواب عجیب رفع کنند. بهنگام بیرون شدن او از غار رفقایش او را نصیحت می‌کنند که از مشرکان آن شهر بر حذر باشد، مبادا که خانهٔ امن آنان را شناسایی کنند و آنان را سنگسار کنند و بقتل برسانند، یا اینکه از پرستش خداوند واحد قهّار بازشان دارند.[2]

از خاتمهٔ این داستان، و از لحن توضیحی که در حاشیهٔ آن آمده است، نتیجه می‌گیریم که اهل شهر با آنکه پدران و نیاکانشان مشرک بوده‌اند، ایمان آورده‌اند، و خداوند آنان را از وجود گروهی از جوانان که در سه قرنِ پیش **دینشان را برداشته و فرار کرده‌اند**، باخبر می‌گرداند. اهل شهر وقتی که از طریق ملاقات با رفیقشان که برای خریدن غذا به بازار شهر رفته است، آنان را شناسایی می‌کنند، به استقبالشان می‌روند و با تجلیل و تکریم مقدمشان را گرامی می‌دارند. آنگاه، خداوند اصحاب

۱- مقایسه کنید با: تفسیر طبری، ج ۱۵، ص ۱۳۹.

۲- مقایسه کنید با: تفسیر ابن کثیر، ج ۴، ص ۷۶-۷۷.

کهف را وقتی که اجل حتمی آنان می‌رسد از دنیا مـی‌بَرَد، و هـمشهریانشان در مـقام بزرگداشت آنان پس از مرگ با یکدیگر به رقابت برمی‌خیزند و بـالاخره پس از یک کشمکش طولانی بنابر این می‌شود که بر روی آرامگاهشان معبدی بسازند، تا خاطره شکوهمندشان جاوید گردد و َخواب عجیبشان برای همیشه (زبانزد خاص و عام) بماند.[1]

این داستان قرآنی - با همه آکندگی از غرائب و عجائب - شگفت‌ترین حادثه و بزرگترین آیت قدرت خداوندی نیست؛ و قرآن تابلوهای سه‌گانهٔ این داستان را - با تمام شگفتی‌هایش - در یک چارچوب خاصی بیان کرده است که - در عین حـال - هـمهٔ ماجراهای این داستان را کوچک می‌شمارد، و قابل مقایسه نمی‌داند بـا دست قـدرت خداوندی که بخوبی از عهدهٔ این امور و تدبیر این حوادث و ماجراها برمی‌آید. با تأکید بر این طرز تفکّر و برداشت است که خداوند در مقدمهٔ نقل وقایع این داستان صریحاً می‌فرماید: ﴿اَمْ حَسِبْتَ اَنَّ اَصحابَ الکهفِ والرَّقیمِ[2] کانُوا من آیاتنا عجیباً﴾ (- یا اینکه پنداشته‌ای که اصحاب کهف و رقیم از جمله آیتهای شگفت ما بوده‌اند؟!) و جواب این سؤال (طبعاً) حاکی از آن است که اصحاب کهف عجیب‌ترین آیت قدرت خـداونـد نبوده‌اند[3]: اینان چند تن از جوانان بودند که به پروردگارشان ایمان آوردند، و بـه ایـن ایمان افتخار کردند، و با قاطعیت قوم خودشان را به توحید فرا خـوانـدند، و پـرستش خدایان غیر از خداوند یکتا را محکوم کردند. و وقتی که از کفر مردم به تنگ آمدند، خداوند از رحمتش برای آنان پناهگاهی فراهم آورد، و در غار جایشان داد و اجل آنان را به تأخیر انداخت، و خوابشان را در غار طولانی گردانید، و طولانی بودن خوابشان را

۱- مقایسه کنید با: کشّاف، ج ۲، ص ۳۸۴.

۲- اهل تأویل (مفسّران) در باب مراد از «رقیم» اختلاف کرده‌اند. بعضی گفته‌اند نام قریه‌ای یا سـرزمینی است؛ بعضی دیگر گفته‌اند: «رقیم» نام کوه اصحاب کهف است. دیگران گفته‌اند: «رقیم» لوحی از سنگ بوده است که سرگذشت اصحاب کهف را بر آن نوشته و بر سر درِ غار آنان نهاده بودند. امام المفسرین طبری تصریح کرده است به اینکه این نظر اخیر، از همهٔ دیگر اقوال به صواب نزدیکتر است (تفسیر طبری، ج ۱۵، ص ۱۳۲).

۳- اینست آنچه اهل تأویل دریافته‌اند. برای روایات تفسیری منقول از آنان، در این ارتباط، بنگرید بـه: طبری، ج ۱۵، ص ۱۳۰.

که از نظر مردم خارق‌العاده بود، آیتی از آیات خویش قرار داد، هر چند که بزرگترین آیت خداوند نیست!

قرآن - در لابلای این داستان‌ها - سخت می‌کوشد که اعتقادات اهل ایمان را در رابطه با امور غیبی تصحیح کند. قرآن به این نکته اشاره می‌کند که مردم (نوعاً) در اینگونه داستانها و امور غیبی بسیار گفت و گو می‌کنند و نسل به نسل اینگونه حوادث را بزرگتر و بزرگتر جلوه می‌دهند، و درصدد دست‌اندازی به عالَم غیب برمی‌آیند که تعداد این قهرمانان را (بطور دقیق) مشخص گردانند! قرآن اهل ایمان را به ترک گفتگو و مجادله دربارهٔ چیزهایی که **بکارشان نمی‌آید** متوجه می‌گرداند، و دربارهٔ این داستان از نظرخواهی از اهل کتاب و دیگران نیز آنان را بازمی‌دارد[1]. چه نیازی دارند به اینکه زمان و مکان وقوع این داستان، یا شخصیّتها و سیمای آنان و تعدادشان را بدانند، یا اینکه بدانند با چه روشی درگوشه‌ای از غار (در این مدت طولانی) مصون ماندند و هیچ آفت و آسیبی به آنان نرسید تا وقت معلوم فرا رسید. حتّی قرآن عبرتی راکه اهل ایمان باید از این داستان بگیرند، خود دست بکار استخراج آن شده و در اختیار مؤمنان می‌گذارد، و (در عین حال) آنان را وامی‌دارد که خودشان هم به این نتیجه برسند (و آن عبرت از این قرار است که) انسان مؤمن حق ندارد که جز یافته‌ها و دانسته‌های گذشته و حال خودش را دنبال کند (و براساس آنها کارش را سامان بدهد)، امّا آینده غیب است و پوشیده است، و هیچکس نمی‌تواند گفتار و کرداری بطور قاطع در رابطه با آن داشته باشد، البتّه، فکر کردن و پیش‌بینی برای آینده خوب است: ﴿و لا تقولنّ لِشَیءٍ اِنّی فاعِلٌ ذلک غداً * اِلاّ اَن یَشاءَ اللّه، واذکر رَبَّک اِذا نَسیتَ﴾ (ـ هرگز دربارهٔ هیچ کاری مگو که من فردا این کار را انجام خواهم داد، مگر آنکه خداوند چنین اراده کند، و هرگاه که

۱- طبری در تأویل آیهٔ شریفه: ﴿فَلا تُمارِ فیهم اِلاّ مِراءً ظاهراً وَ لا تَستَفتِ فیهِم مِنهم احداً﴾ گفته است: «خداوند - عزَّ ذکرُه - به پیامبرش محمّد (ص) می‌فرماید: حال، تو ای محمّد، لاتُمارِ! می‌فرماید: با اهل کتاب دربارهٔ ایشان یعنی شمار اصحاب کهف، مجادله مکن، و کلمهٔ «عِدّة» را پیش از ضمیر «هم» حذف کرده است به خاطر آنکه یادِ خودِ آنان راکافی می‌دانسته است؛ زیرا، شنوندگان مراد گوینده را می‌دانسته‌اند» (طبری، ج ۱۵، ص ۱۵۰).

فراموش کردی پروردگارت را بیاد بیاور ...)[۱].

امّا، داستان موسی با عبدصالح. پیوستگی این داستان با امور غیبی از پیوستگی داستان کهف با امور غیبی بیشتر و محکمتر است: صحنه‌های چهارگانهٔ این داستان که در سورهٔ کهف عرضه شده است، با طرز تفکر مردم نسبت به این امور که نامش را منطق پدیده‌ها و حوادث می‌گذارند، کاملاً برخورد دارد و عجایب و غرایبی که در این داستان آمده است بسیاری را به انکار و باور نکردن آن وامی‌دارد. در عین حال، به ساده‌ترین و آسانترین وجهی حل می‌شود، و آنهم وقتی است که با عالم غیب، با آنهمه آیات و معجزات و حوادث غیرمنتظره مقایسه شود!

در نخستین صحنه از چهار صحنهٔ داستان، قهرمان صحنه موسی کلیم الله است. این صحنه - با شگفتی‌هایی که دارد - باز هم در مقایسه با سه صحنهٔ بعدی که قهرمانشان عبدصالحی است - که خداوند از نزد خودش رحمتی به او داده است و از جانب خودش به او علمی آموخته است - چیزی بحساب نمی‌آید!

حضرت موسی - **در صحنهٔ اول** - تصمیم دارد به «مجمع البحرین»[۲] برسد، هر چند که قرنها بگذرد تا بالاخره به آن مکان برسد. خداوند اراده کرده است که موسی با عبدصالح ملاقات کند. اینست که آن ماهی راکه پیشخدمتش برای خوردن آماده کرده و شاید هم بریان کرده بود، این ماهی بریان شده بار دیگر زنده شد و به دریا خزید و راهش را گرفت و رفت! پیشخدمت حضرت موسی از این ماجرای عجیب و غریب به شگفت آمد، ولی حضرت موسی تعجّبی نکرد، بلکه دریافت این مکانی که ماهی‌شان را فراموش کرده‌اند (و ماهیِ مرده زنده شده است) همان میعادگاهی است که برای

۱- مقایسه کنید با : تفسیر ابن کثیر، ج ۳، ص ۷۹.

۲- قرآن در جهت تعیین منطقه‌ای که واقع در مجمع البحرین بوده است، ساکت است. ما نیز نیازی نمی‌بینیم که در این باب کاوش کنیم. جز اینکه در پرتو اطلاعات تاریخی، نتیجه گیری می‌کنیم که منظور از «مجمع البحرین» موضع به هم پیوستن دو کانال عقبه و سوئز با دریای سرخ است. مراجعه به تفاسیر نیز در مواردی مانند این مسائل دلیلی ندارد. زیرا، بیشترِ نظرات در این ارتباط «رجم به غیب» (تیر به تاریکی) است، به گونه‌ای که حتّی خود تفسیر طبری را نیز نمی‌توان استثنا کرد. بعنوان مثال، بنگرید به: طبری، ج ۱۵، ص ۱۷۶.

ملاقات او با عبد صالح تعیین شده است. این بود که برگشتند و در آن مکان همان فردی راکه راجع به او سخن می‌گفتند و در جستجویش بودند، یافتند[۱].

در صحنهٔ دوم، پیشخدمت حضرت موسی دیگر دیده نمی‌شود، و پیامبر خداوند حضرت موسی تک و تنها به گفتگو با عبدصالح که علم لَدُنی دارد، می‌پردازد. نبیّ کریم از ولیّ صفی درخواست می‌کند که او را در سفری که در پیش دارد همراهی کند و از او بخشی از حقایق غیب راکه خداوند برای او پرده از روی آنها برداشته است فراگیرد. عبدصالح با پیامبر خدا حضرت موسی شرط می‌کند که باید شکیبا و مطیع باشد و نسبت به‌کارهای او تردیدی از خود نشان ندهد و از او پرس و جو نکند و اعتراض هم نداشته باشد. به‌کشتی سوار می‌شوند. عبدصالح مشغول سوراخ کردن کشتی می‌شود، آنهم در حالی که کشتی پر از مسافر است و در میان دریا حرکت می‌کند! موسی بخروش می‌آید و این کار را از مرد عجایب نمی‌پسندد، و بشگفت می‌آید که چگونه می‌خواهد کشتی را غرق کند و سرنشینان آن را در معرض هلاکت قرار دهد؟! گفتگو بین آندو بالا می‌گیرد و موسی با عبدصالح پیمان می‌بندد که دیگر باعث زحمت او نشود و با سؤال و چون و چرای بسیار او را نرنجاند.

در صحنهٔ سوم، موسی و عبدصالح در راه به پسربچه‌ای برمی‌خورند. عبدصالح او را می‌کُشد، و موسی را بر علیه خودش برمی‌خروشاند! موسی اعتراض می‌کند که چرا عبدصالح یک انسان معصوم و پاک را بعمد بقتل می‌رساند؟! مرد عجایب، او را به یاد قولی که داده است می‌اندازد. موسی بار دیگر عذرخواهی می‌کند و تصمیم می‌گیرد که دیگر از عبدصالح سؤالی نکند.

در صحنهٔ چهارم، وارد یک شهری می‌شوند که مردمش بسیار بخیل‌اند. نه مهمانی را می‌پذیرند و نه گرسنه‌ای را غذا می‌دهند. در این شهر دیواری را می‌یابند که نزدیک است خراب شود و بیفتد. این مرد غریب (عبدصالح) بدون دریافت اجرتی دیوار را تعمیر می‌کند، در حالیکه هر دو گرسنه هستند و غذا می‌خواهند! چرا این مرد

۱- مقایسه کنید با: کشّاف، ج ۲، ص ۳۹۶.

مرموز اجرتی نمی‌طلبد تا در برابر آن بتوانند از این مردم بخیل خوراکی خریداری کنند؟![1]

حضرت موسی با آخرین دخالت و پرس و سؤالی که می‌کند، برای بار سوّم، فرصت همراهی با عبدصالح را دیگر از دست می‌دهد، و گوش فرا می‌دارد که با یکدنیا شگفتی توضیح (و تأویل) عبدصالح را برای حوادثی که گذشت با همه راز و رمزی که دارند بشنود.

امّا سوراخ کردن کشتی (نه تنها ازمیان بردن آن نبود، بلکه) بخاطر سلامت ماندن و حفظ آن بود برای بینوایانی که در دریا کار می‌کردند. زیرا، در آن زمان فرمانروایشان مردی ستمگر بود و همهٔ کشتی‌های خوب و سالم را بزور تصاحب می‌کرد. امّا این کشتی بخاطر عیبی که داشت (که همان سوراخ احداث شده توسط عبدصالح بود) از مصادره شدن رهایی یافت.

امّا کشتن آن پسر بچّه - با آنکه گناهی مرتکب نشده بود که شرعاً موجب قتلش باشد - لطف و محبّتی بود به پدر و مادرش که هر دو مؤمن بودند! توضیح اینکه خداوند به عبدصالح اعلام کرده بود که این پسر بچّه اگر زنده بماند، با طغیان و کفرش پدر و مادرش را بزحمت می‌اندازد، زیرا کافر آفریده شده است[2]! و اگر نبود این اطلاع یافتن عبدصالح از این حقیقت غیبی پنهانی از جانب خداوند، هرگز نه او و نه دیگران، چنین حقّی را نداشتند که یک انسان معصوم را بناحق بکشند!

امّا تعمیر دیوار، بدون اجرت گرفتن، این هم خدمتی به مردم بخیل آن شهر نبود. بلکه این کار برای حفاظت ازگنجی بود که زیر آن دیوار بود، و ازآنِ دو کودک یتیم بود که پدرشان این گنج را برایشان در آنجا پنهان کرده بود، تا وقتی که بزرگ شدند

۱- ابن کثیر در تفسیر خود (ج ۳، ص ۹۸) برای این آیهٔ شریفه که نقل قول خداوند متعال از حضرت موسی (ع) است: ﴿قال : لوشئت لاَتّخذتَ علیه اجراً﴾ یعنی : بخاطر آنکه ایشان ما را مهمان نکردند، شما نیز سزاوار بود که برای آنان رایگان کار نکنی!

۲- بنگرید به: احکام اهلِ الذِّمَّة، ابن قیّم، با تحقیق: مؤلّف، ص ۵۳۱؛ نیز مقایسه کنید با: شفاء الغلیل، از همین مؤلّف، ص ۲۸۴.

آنرا از زیر دیوار دربیاورند. وقتی عبدصالح دید که این دیوار دارد خراب می‌شود، به اذن خداوند آنرا تعمیر کرد تا موضوع گنج برای اهل شهر آشکار نشود، و آنرا از دست آن دو کودک صغیر درنیاورند!

با همهٔ این توضیحات و تأویلات، عبدصالح برای خودش علم غیب را ادّعا نمی‌کند! بلکه حکمت همهٔ این امور را به خداوند رجوع می‌دهد، و به ناتوانی مطلق خویش نسبت به انجام دادن کاری که خداوند اِذن آن را صادر نفرموده باشد، اعتراف می‌کند. به این ترتیب، این عبدصالح خداوند مظهر اسرارآمیزی می‌گردد برای علم غیبی و لدنی که ـ به ارادهٔ خداوند ـ در وجود یک انسان و فردی از افراد مردم شکل می‌گیرد که نه به نبوّت معروف است و نه به رسالت شهرت دارد، و حتّی قرآن از آوردن نام او هم سکوت کرده است[1]!

شاید داستان سومی که در این سوره آمده است یعنی داستان ذوالقرنین ظاهراً بنظر برسد که در مقایسه با دو داستان دیگر ـ یعنی اصحاب کهف و عبدصالح ـ ارتباط و پیوندش با امور غیبی ضعیفتر است. زیرا (به یک حساب) بیش از این نیست که توصیفی است برای سه سفر به شرق و غرب و اِستِوا که توسط مردی بنام ذوالقرنین صورت گرفته است. امّا جوّ پیچیده و اسرارآمیزی که این سفرها را در بر گرفته است، و بنظر می‌آید که قرآن این پیچیدگی را منظور داشته است، مفاهیم غیبی بسیاری را از پس پرده مورد اشاره قرار می‌دهد! این ذوالقرنین در سفر نخستین به محلّ غروب کردن خورشید می‌رسد، و در سفر دوم به محّل طلوع کردن خورشید، و در سفر سوم به منطقهٔ استوایی «بین السدّین» می‌رسد.

در سفر غربی، خورشید را می‌یابد، در حالیکه در یک چشمهٔ گل آلود آکنده

۱- امّا، مفسّرین ساکت نمانده‌اند، و او را خضر نامیده‌اند، و این نامگذاری را براساس روایاتی انجام داده‌اند که مردم نسل به نسل آنها را برای یکدیگر نقل کرده‌اند و ماجراهای داستان را بزرگ کرده‌اند. ونسینک، خاورشناس، طُرفه تحقیقی در پیرامون بزرگ گردانیدن داستان خضر در فرهنگ عامّه دارد:
Wensinck, Encycl. de l'Islam, II, 912.

از گِل چسبنده غروب می‌کند[1]. در موضعی که آب و گیاه فراوان است، و قرآن از مشخص کردن این چشمهٔ «گل آلود» ساکت مانده است، و این پیچیدگی تعمّدی ما را در یک جهل و حیرت شدیدی فرو می‌برد که چه بسا مرموزتر از اموری که «غیبی» نامیده می‌شوند، جلوه می‌کند!

در سفر شرقی، خورشید را می‌یابد، که بر قومی طلوع می‌کند که پوششی برای آنان در برابر آن نیست. ممکنست این تعبیر بما بفهماند که این قوم برهنه بوده‌اند، و ممکنست بخواهد بما بفهماند که سرزمینشان کاملاً مسطّح و باز بوده است و خورشید بدون هیچ ساتر و پوششی بر آن می‌تابیده است. در متن قرآن هیچ اشاره‌ای که بتواند ما را بقطع و یقین به نام این قوم و یا به نام زمینی که در آن سکونت داشته‌اند، برساند، وجود ندارد.

امّا سفر استوایی «بین السدّین»، همهٔ صحنه‌هایش انسان را در هراس شدید فرو می‌برد. آنچنانکه گاهی این احساس خوف و وحشت که به انسان دست می‌دهد بسی بالاتر و بیشتر از احساس ترس و هیبتی است که در برابر امور غیبی دست می‌دهد! قرآن در اینجا موضعی را مشخّص می‌کند که نام آنرا «بین السّدّین» می‌گذارد. همچنین قومی را مشخّص می‌کند که نام آن قوم را «یأجوج و مأجوج» می‌گذارد، و آنانرا بعنوان «مفسدین فی‌الارض» توصیف می‌کند[2]. ما نمی‌توانیم این پیچیدگی‌ها را در این بیان خداوند عمدی و قصدی ندانیم. سخن گفتن قرآن از ذوالقرنین، هیچ شباهتی ندارد

۱- این تفسیر در صورتیکه این کلمه را «حَمِئَة» با همزه - بخوانند درست است. امّا، بعضی از قرّاء بزرگ این کلمه را «حامِیَة» - با یاء - خوانده‌اند، یعنی: داغ. امام المفسّرین طبری به صحت هر دو قرائت اشاره کرده است و چنین توجیه کرده است که: «می‌تواند چنین بوده باشد که خورشید در یک چشمهٔ داغ، دارای لجن و گِل و لای غروب کرده باشد. در این صورت، آن قاری که «فی عینٍ حامِیَة» خوانده است، آن چشمه را با وضعی که دارد، و عبارت از داغ بودن است، وصف کرده است، و آن قاری که «فی عَینٍ حَمِئَة» خوانده است، آن چشمه را با وضعی که دارد، و عبارت از آنست که دارای لجن و گِل و لای است، وصف کرده است». آنگاه طبری اخباری راکه مشتمل بر هر دو قرائت‌اند، نقل و بررسی می‌کند (تفسیر طبری، ج ۱۶، ص ۱۰).

۲- به همین جهت، نیازی نمی‌بینیم که برای مشخص گردانیدن مراد از این کلمات به کتابهای تفسیری مراجعه کنیم.

- و نباید هم داشته باشد - به گزارشی که در یک کتاب تاریخ یا سیره می آید و فتوحاتی راکه یک فاتح بزرگ صورت داده است شرح می‌دهد. قرآن - منحصراً - در طی این سه سفر، سیمای یک انسان وارسته و پیوسته به خداوند را ترسیم می‌کند که قدرت و سلطنت او با زور و نیروی شخصی او نبوده است، بلکه خداوند او را در زمین تمکّن بخشیده است، و اسباب و وسائل همه چیز را در اختیار او قرار داده است، و در گرفتاری‌ها و پیشامدهایی که برای او رخ می‌داده است او را ندا می‌داده و یا به او الهام می‌کرده و یا وحی می‌رسانیده است - بهر نحوی که می‌خواسته است - تا او را به بهترین وجهی توجیه کند. تا جاییکه بر سرچشمهٔ گل آلود به او می‌گوید: «ای ذوالقرنین! یا عذابشان می‌کنی و یا در آنان حُسنی را در نظر می‌گیری» (کنایه از اینکه هر طور که بخواهی!).

پیوند و ارتباط محکم و شدیدش با خداوند آنجا آشکار می‌گردد که به مردم - بهنگام ساختن سدّ - می‌گوید: «مُکنتی که پروردگار من به من داده است بهتر است، شما فقط مرا کمک کنید ...». همچنین، هنگامیکه از ساختن سدّ دست می‌کشد می‌گوید: «این رحمتی است از پروردگار من، و گاهیکه وعدهٔ پروردگار من بیاید آنرا درهم می‌کشند، و وعدهٔ پروردگار من حقّ است»[1].

و به این ترتیب، این سه داستان در سورهٔ کهف برای پرداختن به امور غیبی انتخاب شده‌اند، و هر سه داستان بالاخره به همان (خداوندی) رجوع داده می‌شوند که این داستانها را با اسرار پوشانیده است، و پرده از روی این اسرار برنمی‌دارد مگر تا اندازه‌ای، و به هیچکس اجازه نمی‌دهد که این صحنه‌ها را ببیند، مگر از پس پرده!

حال، اگر ما صحیح بدانیم آن روایتی راکه حاکی از اینست که اهل مکّه نضربن

۱- با وجود این، برخی از مفسّران جاهل، داستان این ذوالقرنین متدیّن و با ایمان را با سرگذشت اسکندر مقدونی که به بت‌پرستی شهرهٔ آفاق است، خلط کرده‌اند! و این مطلب بهانهٔ خوبی برای یادداشت نگاری برخی خاورشناسان بدست داده است. بعنوان مثال، بنگرید به:

Decourdemanche "J.A." La légende d'Alexandre Chez les Musulmans, dans la Revue de l'Historire des Religions, VI, 1882, 98.

حارث و عقبة بن ابی معیط را نزد ملاّهای یهودی فرستادند تا از آنان سؤالاتی را دریافت کنند که محمّد را به مشقّت بیندازند، و علمای یهود دو فرستادهٔ قریش را واداشتند که از پیامبر اکرم بپرسد: «آن جوانانی که در روزگاران پیشین از شهر و دیارشان بیرون شدند چه داستان شگفتی دارند؟ و آن مرد جهانگردی که به مشارق و مغارب زمین رسید، داستانش چگونه بود؟»[1] این روایت می‌تواند عمق این درس قرآنی را که خداوند در این سوره به اهل ایمان داده است، روشن گرداند. خداوند در این سوره اهل ایمان را از دست‌اندازی به عالَم غیب نهی می‌فرماید، و آنان را از مجادلهٔ بی‌ثمر برحذر می‌دارد، و دلهایشان را به پروردگارشان که علاّم‌الغیوب است پیوند می‌دهد. بنابراین، موضوعی که سورهٔ کهف در درجهٔ اول آنرا هدف گرفته است، پی‌ریزی یک عقیدهٔ صحیح و سالم نسبت به ذات خداوند است، و در رابطه با امور غیبی که موکول به علم خداوند است.

از اینها که بگذریم، در سورهٔ کهف، میان پرده‌های کوتاهی نیز در لابلای بعضی از بخشهای سوره می‌آیند که کارشان کوچک جلوه دادن ارزشهای مادّی است[2] و نکوهش فانی بودن و زودگذر بودن دنیا[3]، و دعوت انسانها به خویشتن‌داری و ثبات قدم (در همراهی و همگامی) با کسانی که بامدادان و شامگاهان به نیایش پروردگارشان می‌پردازند، با تأکید بر اینکه عزّت‌مندی حقیقی منحصراً با ایمان و تقویٰ خواهد بود[4]،

۱- نیز، مقایسه کنید با: تفسیر ابن کثیر، ج ۳، ص ۷۱.

۲- این مطلب را با رساترین تصویر، آیات مربوط به آن دو مرد و آن دو باغستان به تصویر کشیده‌اند. مرد فقیر با ایمان به آن مرد مغرور که صاحب دو باغستان است، می‌گوید: «اگر اینک می‌بینی که من دارایی و فرزندانم از تو کمتر است؛ امید است که پروردگار من بهتر از باغستان تو را به من بدهد، و باغستان تو را، صاعقه‌ای آسمانی فرو فرستد، و باغستان تو با خاک و خاکستر یکسان گردد». در پایان کار نیز، آن باغستان پر بار و پوشیده از درختان خرما و زراعت در هم خرد گردید و از پای بست ویران گردید. بنگرید به: کشّاف، ج ۲، ص ۳۸۹.

۳- چنانکه در ضرب المثل قرآنی برای زندگی دنیا، در این آیهٔ شریفه: ﴿وَاضْرِبْ لَهُم مَثَلَ الْحَيٰوةِ الدُّنيا كَماءٍ انزلناهُ مِنَ السماءِ فَاخْتَلَطَ بِهِ نَبَاتُ الأرضِ ...﴾ [آیات ۴۵ و ۴۶، سورهٔ کهف - ۱۸] به تفسیر این آیات در کشّاف (ج ۲، ص ۳۹۲) مراجعه کنید.

۴- روشن‌ترین مثال برای این مطلب در این سوره، این آیهٔ شریفه است: ﴿وَاصْبِرْ نَفْسَكَ مَعَ الَّذِينَ يَدعونَ رَبَّهُم بِالغَداةِ وَ الْعَشِيِّ يُريدونَ وَجْهَه ...﴾ در این خطاب ربّانی فرمان رسیده است که پیامبر اکرم(ص) با اهل ذکر نشست و برخاست داشته باشد، و به آنان تعلیمات نیکو دهد؛ که دعوت حق تنها بر دوش امثال این انسانها برقرار می‌ماند، چه بینوا باشند و چه دارا، چه ناتوان باشند و چه توانا. مقایسه کنید با: تفسیر ابن کثیر،

و کسانی که به لقای پروردگارشان کافر گردند در عمل زیانکارترین مردمان خواهند بود[1]. بی‌تردید، وجود این میان پرده‌ها در لابلای متون سورهٔ کهف، با محور اساسی آن که - چنانکه دیدیم - در پیرامون ساخت و ساز عقیده (صحیح) است هماهنگی (فراوان) دارد. مگر نه اینست که در سازندگی عقیده باید دیدگاههای مردم نسبت به ارزش هر چیز و مقیاسهای زندگی تصحیح گردد؟

با **سورهٔ ابراهیم** (سورهٔ چهاردهم قرآن) می‌رسیم به آخرین حلقه از زنجیرهٔ سوره‌های برگزیده از سوره‌های مرحلهٔ پایانی مکّی. به نظر ما چنین می‌رسد که در این سوره مواجه هستیم با تکرار حقایقی که بسیار شبیه به حقایق تحلیل شده در سوره‌های مکّی پیشین هستند، بخصوص در اواخر مرحلهٔ دوّم، و چشمهای ما در این سوره نیز به صحنه‌هایی می‌افتد که برای بار دیگر نمایش داده می‌شوند، چنانکه گویی سایهٔ صحنه‌های پیشین‌اند! (توضیح اینکه:) شاخص‌ترین حقیقتی که سورهٔ ابراهیم در پی بیان آن است، وحدت دعوت و ندای رسولان خداوند است و تنزیه خداوند از داشتن هر گونه شریک، و آگاهی دادن مشرکان نسبت به رستاخیز و حساب، و بر شمردن نعمتهای ظاهری و باطنی خداوند رحمان که انسان به آنها کفر می‌ورزد. همچنین چشمگیرترین صحنه‌ای که سورهٔ ابراهیم ترسیم می‌کند، موضعگیری‌های تکذیب کنندگان و لجاجت پیشگان در برابر پیامبران است و تصویرهایی از مجرمان و تبهکاران در دوزخ و پارسایان و پرهیزگاران در بهشت. تازیانه‌های توبیخ و سرزنش نیز پیوسته بر سر **انسان ظلوم کفّار** که خود را به نابینایی می‌زند و صفحات زیبای آفرینش را نمی‌بیند، در صورتیکه این تابلوهای بسیار زیبا در برابر دیدگان انسانها در معرض نمایش است، فرود

ج ۳، ص ۸۰.

۱- در تأویل این آیات شریفه: ﴿قُل هَل نُنَبِّئُکُم بِالأَخسَرِینَ اعمالاً. الّذین ضَلَّ سَعیُهم فِی الحَیٰوةِ الدُّنیا وَ هُم یحسَبونَ أنَّهم یُحسِنونَ صُنعاً﴾ طبری (ج ۱۶، ص ۲۸) می‌گوید: «خداوند متعال با این کلام خود منظور داشته است انجام دهندهٔ هر کاری راکه خود را در آن کار درستکار بپندارد، و گمان کند که با انجام دادن آن کار طاعت خدا کرده و خدا را از خویش راضی کرده است، امّا (در واقع) با انجام دادن آن کار خدا را به خشم آورده باشد، و با آن عمل از جادّهٔ اهل ایمان منحرف شده باشد».

می‌آیند.[1]

امّا، این یک نگاه عجولانه است که فقط کسی می‌تواند به مانند آن اکتفا بکند که قرآن را می‌خواند ولی از تابشهای خاصی که در هر سوره از قرآن پرتوافکن است غفلت دارد، و کاری به آن ندارد که هر مقطع جدید قرآنی چه الهامهای ویژه‌ای را در دلها شکوفا می‌گرداند؟!

شاید، مهمترین امتیاز این سوره آن باشد که همهٔ بخشها و مقاطعش زیر سایهٔ چتری برافراشته از شخصیّت پیامبر برگزیدهٔ خداوند قرار دارد. پیامبر نامی ارجمند الهی، **شیخ الانبیاء ابراهیم**. از لابلای دعوت پربرکت اوست که وحدت رسالت در همهٔ نسل‌ها آشکار می‌گردد، و در سایهٔ ایمان راسخ و پایدار اوست که آیین توحید پای گرفته است، و در چارچوب **قلب مُنیب** اوست که تابلوهای زیبای آفرینش ترسیم گردیده، و آنگاه در برابر آنها موضعگیری‌های شاکرانه و موضعگیری‌های کافرانه نشان داده شده است.

سزاوار است این نکته نیز از دستمان نرود که **ابراهیم** فقط در وسط سوره است که نامش به میان می‌آید، آنجا که سخن از نعمتهای بیشمار خداوندی است، و تصویری که از حضرت ابراهیم بدست داده می‌شود مجسّمه‌ای است نمونه از **«صَبّار شَکور»**، انسان خویشتن‌دار سپاسگزاری که پیوسته بدرگاه خداوند رازونیاز دارد و بامدادان و شامگاهان به تسبیح و ستایش او مشغول است. امّا (در عین حال) این تصویر حضرت ابراهیم بصورت کلیشه‌ای موزون همهٔ سوره را یکجا در برگرفته، و در هر مقطعی از سوره سایه‌ای از قامت بلندبالای ابراهیم خلیل را فروهشته است.

در مطلع سوره، از حضرت موسیٰ یاد شده است و آنگاه یادی از قوم **نوح و عاد و ثمود** نیز شده است. امّا، این نامهای چشمگیر ـ علی‌رغم پرداختن سوره به ارائهٔ بخشی از حوادث مربوط به آنها ـ در محور سوره جایی ندارند! توضیح اینکه وقتی خداوند در این سوره از حضرت موسی سخن می‌گوید، و از اینکه آنحضرت قوم

۱- مسائل با عظمت این سوره را در تفسیر کبیر فخر رازی (ج ۵، ص ۲۱۳) بنگرید.

خود را از ظلمات رهانیده و بسوی نور برد؛ و یا نقل می‌کند که حضرت موسی قوم خودش را به رهایی یافتن آنان از فرعونیان متوجّه می‌گرداند[1]، همهٔ اینها برای بیان نمونه‌هایی از وحدت رسالت است؛ همان رسالتی که حضرت ابراهیم منادی آن بود. بهمین جهت، روند بیان سوره، بی‌درنگ (پس از اشاره به داستان حضرت موسی) به بیان حقیقت رسالت و حقیقت دعوت پیامبران به اعتقاد به خداوند یگانه بر زبان نوح و هود و صالح انتقال می‌یابد، و می‌خواهد بگوید در زمانهای مختلف و زمینه‌های گوناگون این پیامبران همگی اصول همانند و شاخصي را آورده‌اند که حقایق آنها بر صاحبدلان و انسانهای با بصیرت پوشیده نیست. هر یک از این پیامبران برگزیده و برجستهٔ خداوند، هر چند که قومشان در برابر آیات الهی در آسمانها و زمین خودشان را به نابینایی می‌زدند، باز هم آنان را به شکّ تردید افزایشان متوجّه می‌ساختند. در عین حال، یکایک این پیامبران الهی تأکید می‌کردند بر اینکه بشرند (نه ملائکه) و بشر بودن خودشان را انکار نمی‌کردند و به آن اقوام لجاجت پیشه می‌گفتند: ﴿إِنْ نَحنُ إِلّا بشرٌ مِثلُكم و لكنَّ الله يَمُنُّ علىٰ مَن يَشاءُ مِن عبادِه﴾[2] و همهٔ این پیامبران - بدون استثنا - با طغیان مخالفان رودررو می‌ایستادند؛ در برابر همهٔ فشارها صبر و شکیبایی نشان می‌دادند؛ بر خداوند توکّل داشتند؛ وگویی هر یک از آنان تصویری دیگر بود از پدرش ابراهیم، که به او اقتدا می‌کرد و ردّ پای او را می‌گرفت، و به این ترتیب (در سورهٔ ابراهیم) وحدت رسالت آشکار می‌گردد و آیین توحید شکوفا می‌شود؛ همه و همه در پرتو

۱- در این آیات شریفه: ﴿وَ لَقد أَرسَلنا موسىٰ بِآياتنا: أَن أَخرِجْ قومَك مِن الظُّلُماتِ إِلى النور، وَ ذَكِّرهُم بِأَيّام اللّهِ، إِنَّ فی ذلك لآياتٍ لِكلِّ صبّارٍ شَكور ...﴾. نیز برای مراد خداوند متعال از عبارت ﴿و ذَكِّرهُم بِأَيّامِ الله﴾ بنگرید به: طبری، ج ۱۳، ص ۱۲۲.

۲- مقایسه کنید با سخن زمخشری در تأویل این آیهٔ شریفه که می‌گوید: ﴿إِنْ نَحنُ إِلاّ بَشَرٌ مثلُكُم﴾ نوعی تسلیم در برابر سخن آنان است که می‌گفتند پیامبران همانند آنان بشرند. منظور پیامبران از این سخن آنست که تنها از جهت بشر بودن همانند آنان‌اند؛ امّا، از این فراتر، دیگر همانند آنان نبوده‌اند. در عین حال، اینکه امتیازات خودشان را یاد نکرده‌اند، از روی تواضع بوده است. تنها اکتفا کردند به این سخن که ﴿ولكِنَّ اللّه يمنُّ علىٰ مَن يَشاءُ مِن عِبادِه﴾ و منظورشان اشاره به مقام نبوّت بود. زیرا، معلوم بود که خداوند متعال آنان را به این کرامت اختصاص نداده است مگر بخاطر آنکه اهلیّت و سزاواريِ این اختصاص را داشته‌اند، و خصوصیّت‌هایی را دارا بوده‌اند که مخصوص آنان بوده، و همنوعان و هم روزگارانشان فاقد آنها بوده‌اند». (کشّاف، ج ۲، ص ۲۹۶).

سیمای ایمان ابراهیم.

در سورهٔ ابراهیم صفحات درخشانی از کتاب بزرگ آفرینش ورق می‌خورند: آبهای ریزان از آسمانها، میوه‌های روییده از زمین، کشتی‌های سیر کننده در دریاها، خیر و برکتهای پنهان در جویبارها، خورشید با آن پرتو زرفامش، ماه با آن نور نقره گونش، و... در همهٔ این صفحات، یکایک، **ابوالانبیاء ابراهیم** را مشاهده می‌کنیم که (صُحُف) می‌خواند و در آن می‌اندیشد و با نهایت خضوع و خشوع آه وزاری می‌کند. گویی دعای پر آه و نالهٔ او هر گاه که زبانی به حمد خداوند می‌گردد، بار دیگر تکرار شده است، و به این ترتیب، تابلوهای بس زیبای آفرینش در چارچوب قلب مُنیب او ترسیم می‌گردند.

خداوند می‌خواهد در این سوره، سایه روشن‌های سیمای **خلیل** خودش را بر همهٔ این تابلوها بگستراند. اینست که دعای خاشعانه و ملتمسانهٔ حضرت ابراهیم را چنین تصویر می‌کند که در حال صعود بسوی او و بالا رفتن به آسمانهاست، آنگاه که از خداوند برای بلدالحرام (مکّه) امنیّت و سلامت می‌طلبد، و به او امید می‌بندد که خود او و فرزندانش را از اینکه بت بپرستند، بدور نگاهدارد، و دل می‌بندد باینکه خداوند از همهٔ کسانی که راه او را پیروی کنند خشنود گردد، و در عذاب کسانی که از صراط مستقیم منحرف می‌شوند تعجیل نفرماید، و با عذاب خودش آنان را به خواری و زبونی نکشاند، و حمد خداوند بجای می‌آورد که در سنین پیری اسماعیل و اسحاق را به او ارزانی داشته است. آنگاه در خاتمه با نهایت تضرّع و التماس از خداوند می‌خواهد که او و **پدر و مادرش** و همهٔ اهل ایمان را مشمول غفران گرداند، آن روزی که (میزان‌های) حساب بر پای خواهند گردید.[1]

در برابر این تصویر (در آئینهٔ سورهٔ ابراهیم) **نمونهٔ** دیگری هم منعکس است که انسان کافر ناسپاس را مجسّم می‌گرداند: او هم کتاب آفرینش را می‌خواند امّا با زبان انکار! و به آفاق زیبای آن می‌نگرد، امّا با دیدگانی خسته و حسرت بار! اینست که به

۱- مقایسه کنید با: تفسیر ابن کثیر، ج ۲، ص ۵۴۰.

هیچیک از چیزهایی که خداوند در آسمان و زمین، و خشکی و دریا، و خورشید و ماه، و ستاره و درخت، و شب و روز، مسخّر او گردانیده است، اهمیّتی نمی‌دهد. بر سر امثال این انسانهاست که قرآن آنچنان تازیانه‌های کوبندهٔ توبیخ و نکوهش را فرو می‌کوبد که قلب را تکان می‌دهد و وجدان را به امان می‌آورد، و فریاد بر می‌آورد: ﴿وَ آتاكُم مِن كلِّ ما سَأَلتُموه. وَ اِن تَعُدُّوا نِعمةَ الله لا تُحصُوها. اِنَّ الانسان لَظلومٌ كَفّار﴾[1]!

ابراهیم، که این عقاید و تعالیم در پرتو شخصیّت با عظمت پیامبری آنحضرت عرضه می‌شوند، در مکّه ناشناخته نبوده است: همهٔ اهل مکّه **ابراهیم** را بزرگ می‌داشته‌اند. در مدینه نیز ناشناخته نبوده است: همهٔ یهودیان یثرب، **خلیل** را تقدیس می‌کنند. بر مسیحیان نیز در هر جا که بسر می‌برده‌اند، سرگذشت حضرت ابراهیم پنهان نبوده است: در دلهای مسیحیان حضرت ابراهیم مکانتی دارد که دیگر پیامبران در این رابطه بر او غبطه می‌خورند! (مختصر اینکه:) روشن گردانیدن عقیدهٔ توحید و دعوت پیامبران در چارچوب شخصیت حضرت ابراهیم، این سوره از قرآن مجید را به رنگی در آورده است که برای همهٔ اهل مکّه و نیز برای همگی اهل توحید زیبا و دل‌انگیز است و دروازهٔ ایمان را بطور کامل در برابر حنفاء برمی‌گشاید تا فوج فوج به دین خداوند در آیند. در اواخر پیامهای مکّی وحی قرآنی نوعی زیر سازی و مقدمه‌چینی نیز برای اوائل سوره‌های مدنی مشاهده می‌شود که محور آن بزرگداشت ابراهیم است، و با چنین بزرگداشت و تقدیسی از حضرت ابراهیم خلیل می‌خواهد دلهای یهودیان را به اسلام متمایل گرداند. و (به این ترتیب) در پرتو این تابش‌های ویژهٔ وحی قرآنی سورهٔ ابراهیم با شیوهٔ منحصر به فردی پای به میدان عرضهٔ آیین توحیدی نهاده است.[2]

بدنبال تحلیلی که از این سورهٔ ابراهیم ـ پس از سوره‌های صافّات و کهف ـ داشتیم، به پایان (دوران نزول) وحی در مکّه نزدیک می‌شویم. در این مرحلهٔ سوم مکّی دریافتیم که فضای نوینی در سوره‌های این مرحله وجود دارد، و می‌خواهد این مرحلهٔ

۱- مقایسه کنید با: کشّاف، ج ۲، ص ۳۰۳.
۲- نیز بیفزایید به مآخذی که ما از کتب تفسیری برای تأویل سورهٔ ابراهیم به آنها ارجاع دادیم: تفسیر

پایانی مکّی را بصورت یک **مرحلهٔ انتقالی** درآورد که با سوره‌های طولانی‌اش حدّ وسطی باشد فیمابین وحی مکّی که نزول آن پایان گرفته است و وحی مدنی که بدنبال آن خواهد آمد و حوادث و وقایع جدید پس از هجرت را زیر پوشش خواهد گرفت. چه بسا در پرتو همین **شناسایی مرحلهٔ انتقالی** بتوانیم فراوانی آیات و بخشهای سوره‌های مرحلهٔ پایانی مکّی را تفسیر و توجیه کنیم. در شناخت این سوره‌ها مفسّرین (غالباً) دچار اشتباه شده‌اند و این سوره‌ها را مدنی بحساب آورده‌اند و این آیات و سوره‌ها را از سوره‌های مکّی استنثا کرده‌اند. این مفسّران از **عامل زمانی** که بعقیدهٔ ما در این رابطه مؤثر بوده است غفلت داشته‌اند. (بنظر ما) این بخشها یا این آیات که با کلیشهٔ مدنی بر سوره‌های مکّی تحمیل شده‌اند، با آنکه سوره‌های پذیرندهٔ این بخشها و آیات، مکّی خالص بوده‌اند، بنابراین نظر بوده است که راه را برای مراحل وحی مدنی که از ماورای حجاب غیب در راهند و بزودی خواهند رسید بگشایند.

ویژگیهای سوره‌های مرحلهٔ پایانی مکّی عبارتند از:

- طولانی بودن سوره‌ها و طولانی بودن آیات.
- افتتاح تعدادی از این سوره‌ها با بعضی از حروف مقطّعه.
- طرف خطاب این سوره‌ها **همگی مردم (ناس)** هستند؛ نه فقط اهل مکّه.
- هشدارهایی در مورد اطاعت از خدا و رسول که مقدّمه‌ای است برای بیان تفصیلی فرائض و واجبات در سوره‌های مدنی که بعداً نازل خواهند شد.
- دعوت به احسان و عمل صالح برای نائل شدن به بهشت و رهایی یافتن از دوزخ.
- توضیحی دربارهٔ امور غیبی مربوط به ذات و صفات خداوندی، ملائکه و جنّ، انبیا و اولیا، یا معجزات و کرامات.
- رجوع دادن هدایت و ضلالت به خداوند، در کنار آزادی و اختیاری که انسان در زندگی دارد.
- ارائهٔ داستانهای پیامبران و بخصوص پیشوایان معظّمشان مانند حضرت ابراهیم.
- ترسیم و تبیین عقیدهٔ توحیدی با اسلوبی نوین.

بی‌تردید، در رابطه با سوره‌های مکّی و مراحل سه‌گانهٔ نزول آنها، بسیار گسترده سخن گفتیم، و مقصود ما از این طول و تفصیل آشکار بود. ما می‌خواستیم بدینوسیله دوران‌های مختلف تنزیل قرآن را یک به یک بازشناسیم تا بتوانیم مقدّم و مؤخّر آنها را مشخّص کنیم و از این گذشته، جلوه‌های صریح و گویایی راکه در این سوره‌ها وجود دارند ـ و ما راکمک می‌کنند تا بتوانیم چارچوب زمانی نزول هر چند آیه یا چند سوره را با ترجیح صحیح تعیین کنیم ـ توضیح دهیم و ارائه کنیم. در همین صفحات اخیر اشاره کردیم که در بازسازی مراحل نزول وحی قرآنی در مکّه بسیار دشوار است که بتوانیم با جزم و قطع سخن بگوییم. بخصوص در آغاز وحی؛ (امّا بعکس) تعیین مراحل مدنی تا آخرین آیات و سوره‌های نازل شده در دوران تنزیل مدنی کار آسانی است. علّت این تفاوت را هم بیان داشتیم که در دوران تنزیل مدنی، اسلام گسترش پیدا کرده است، و لوازم التحریر و کار نوشتن و نسخه برداری و جابجایی سوره‌های قرآن بسیار آسان شده است.

اگر موارد بسیار اندکی راکه مدنی بودن آیات یا سوره‌هایی مورد اختلاف است یا بعضی روایات مقدّم بودن و بعضی دیگر مؤخر بودن نزول آنها را می‌فهمانند، نادیده بگیریم، خواهیم توانست که با مفسّران محقّق به اتّفاق نظر برسیم و بنا را بر آن بگذاریم که مرحلهٔ اول مدنی با سورهٔ بقره آغاز گردیده و سپس سورهٔ انفال بدنبال آن نازل شده است، سپس آل‌عمران، و پس از آن: احزاب، ممتحنه، نساء و حدید. همچنین مرحلهٔ میانی مدنی (یا مرحلهٔ دوم تنزیل مدنی قرآن) با سورهٔ محمّد آغاز گردیده و پس از آن سورهٔ طلاق نازل شده است، سپس حشر، و پس از آن: نور، منافقون، مجادله و حجرات. مرحلهٔ سوّم یا نهائی نزول وحی در مدینه با سورهٔ تحریم آغاز شده، و سپس سوره‌های جمعه، مائده، توبه و نصر.

شاید خوانندهٔ این کتاب ـ علی‌رغم طولانی شدن این فصل ازکتاب ـ این توقّع را داشته باشد که ما اینک در هر مرحله از مراحل سه‌گانهٔ نزول وحی در مدینه نیز یک سوره را انتخاب کنیم و به تحلیل آن بپردازیم؛ درست همان کاری که در رابطه با مراحل

سه گانهٔ مکّی انجام دادیم؛ و در مرحلهٔ اول مدنی به سورهٔ بقره، و در مرحلهٔ دوم به سورهٔ نور، و در مرحلهٔ سوم یا پایانی به سورهٔ مائده اکتفا کنیم. امّا، ما در برابر کسانی که این فصل را با دقّت و توجّه خوانده‌اند تأکید می‌کنیم - و حتّی فکر می‌کنیم نیازی هم به تأکید نباشد، که اگر ما - حتّیَ بخواهیم فقط و فقط خطوط اصلی تشریعی را دراین سوره‌های «نمونه» در معرض تحلیل و بررسی قرار دهیم - سخنمان بدرازا خواهد کشید، و عبارات و تعبیرات فقها و اصولیّین سبک و شیوهٔ کار را از دست ما خواهد گرفت، و کتاب ما راکه با آرمان تألیف یک کتاب ادبی آغاز شده و به این منظور تألیف شده است، از هدف اوّلیه‌اش دور خواهد گردانید.

توضیح اینکه: اصطلاحات شرعی در رابطه با عبادات و معاملات، حلال و حرام، احوال شخصیّه و قوانین دولتی، و امور سیاسی و اقتصادی و مسائل جنگ و صلح، و حوادث کارزارها و لشگرکشی‌ها، در غالب این سوره‌های مدنی با نسبت‌های متفاوت و شکل‌های گوناگون که پیوسته تغییر می‌یابند، فراوان آمده‌اند؛ و این شکلهای دائماً متغیّر، گاهی ناسخ آیات قبلی (که با شکل متفاوتی بیان شده‌اند) هستند و گاهی حکم آن آیات قبلی را تغییر می‌دهند[1]، یا دست کم اِجمال آن آیات را به تفصیل می‌آورند، و مقیّد آنها را مطلق می‌گردانند، و در مواردی عمومیّت آیات را تخصیص می‌زنند. به این دلیل، بنظر ما چنین رسید که اشاره به همین مسائل درگیر با تنزیل مدنی ما را از تفصیل دادن جزئیات بی‌نیاز می‌گرداند، هر چند که این جزئیات از حدّ تبیین خطوط اصلی و اساسی نگذرد.

اگر از پیاپی آمدن مراحل مدنی آغازین و میانی و پایانی چشم بپوشیم، کافیست که به عناوین مسائلی که در یک سوره از سوره‌های مرحلهٔ اول مدنی آمده است، اشاره کنیم. این سورهٔ مورد نظر، **سورهٔ انفال** (سورهٔ هشتم قرآن) یا **سورهٔ بدر کُبریٰ**

۱- همین مسئله ما را وادار می‌کند که برای طرح و بررسی مطالبی که بر آنها عنوان «علم ناسخ و منسوخ» می‌نهیم، فصل جداگانه‌ای بگشاییم. از لابلای مباحث آن علم دریافت و بازشناسی این نمودارهایی که پیوسته در ارتباط با برخی مقاطع قرآنی و احکامی که بر آنها مشتمل‌اند، هر بار شکل جدیدی به خود می‌گیرند،

است، چنانکه عبدالله بن عباس آنرا می‌نامیده است[1].

این سوره با سخن از انفال آغاز گردیده است. جنگ پایان پذیرفته و پیروزی تحقّق یافته است، و مسلمانان بنای اختلاف و نزاع را در تقسیم غنائم و دستاوردهای پیروزی در جنگ، گذاشته‌اند! بعد، سورهٔ انفال تصویری از یک گروه از مسلمانان ترسیم می‌کند که با کراهت و دل‌نگرانی رو بسوی میدان نبرد رفتند، چنانکه گویی آنان را به کشتارگاه می‌برند؛ اینطور نگاه می‌کنند! بعد، استغاثهٔ مسلمانان را بدرگاه پروردگارشان بیان می‌دارد، و مدد رسانیدن خداوند را با اعزام فرشتگان و مسلّط گردانیدن خواب کوتاه و عمیق بر آنان، و باریدن باران برای رفع پلیدی شیطان از آنان. از اینجا به بعد، بیان سوره اوج می‌گیرد و اوامر و احکام نظامی مربوط به فرار در روز نبرد بیان می‌شود، و ـ بدنبال آن ـ خداوند منّت می‌گذارد بر مسلمانان که آنان را پیروز گردانیده است، و توضیح می‌دهد که (در حقیقت) مسلمانان نبودند که دشمنشان را کشتند بلکه خداوند کشت، و پیروزی نیست مگر از نزد خداوند. پس از آن تعالیم دینی و اخلاقی برای مسلمانان می‌آید که پس از این پیروزی چگونه باید باشند. خدا و رسول را باید اطاعت کنند، و از آشوبهای اجتماعی که فاسد و صالح را بهم می‌آمیزند، بر حذر باشند و هرگز بسوی خیانت به خداوند و خیانت در امانت ـ دانسته و فهمیده ـ متمایل نگردند.

سورهٔ انفال ـ در لابلای این تعالیم ـ تابلوهایی که از مکر و نیرنگ کافران و لجبازی و عنادشان به معرض نمایش می‌گذارد، و اصول کلّی حاکم بر نابودی تدریجی نیروهای کافران و تبدیل شدن دارایی‌هایشان به حسرت و افسوس برای آنان را بیان می‌دارد. پس از آن، کافران را هشدار می‌دهد که مسلمانانِ از کارزار با آنان بمنظور حمایت از اعتقاداتشان و نشر و ترویج دین خدا کوتاه نخواهند آمد. همچنین، سخن از غنائم و طریقهٔ توزیع و مصرف آنها به میان می‌آید، و گوشه‌ای از معرکهٔ جنگ بدر به تصویر کشیده می‌شود، و حوادث آن به تفصیل برشمرده می‌شوند، آنوقتی که مسلمانان بر کنارهٔ فرودینِ درّه بودند و مشرکان بر کنارهٔ فرازین آن و کاروان پایین‌تر از آنان در

۱- مقایسه کنید با: تفسیر کبیر فخر رازی، ج ۴، ص ۳۴۶.

حرکت بود ... و بار دیگر، خداوند روی سخن را به جانب مسلمانان می‌گرداند و از مغرور شدن به پیروزی بر حذرشان می‌دارد، و از اینکه برای چشم و هم‌چشمی و ریا و خودنمایی آهنگ میدان کنند، آنان را نهی می‌فرماید. تصویر کافران را که در رختخواب مرگ آرمیده‌اند به آنان می‌نمایاند، و سپس مسلمانان را به بسیج و آماده‌سازی نیروها برای حمایت از صلح فرامی‌خواند، و درکمال صراحت مسلمانان را در مواقعی که دشمنان تن به آتش بس می‌دهند، به پذیرفتن آتش بس (و پس از آن برقراری صلح) ترغیب و تشویق می‌کند. امّا در عین حال، همچنان می‌کوشد تا مسلمانان را بر نبرد با دشمنان اسلام حریص گرداند، و نیروی معنوی را در درون آنان برانگیزد، و یکتن از آنان را در حال ضعف، برابر با دو نفر از مشرکان، و در حال نیرومندی یک نفر مسلمان را برابر با ده نفر از مردان جنگی سپاه مشرکان اعلام می‌کند. بار دیگر به جنگ بدر باز می‌گردد و پیامبر و اصحابش را بخاطر آنکه از اسیران فدیه گرفته و آنان را آزاد ساخته‌اند، و بازیافتی دنیوی را بر اجر اخروی ترجیح داده‌اند، مورد سرزنش و عتاب قرار می‌دهد؛ و در پایان، انواع چهارگانهٔ ولایت را مقرّر می‌دارد و بعضی از حقوق و تکالیف را بر همین دسته‌بندی‌ها مترتّب می‌گرداند[1]. امّا، همواره در ارائهٔ این قانونگذاری‌ها، وسیلهٔ انتخاب شده، همان تابلوسازی و نمایش تصویر حوادث و اشخاص است، و هرگز - آنچنانکه مقررات قانونی بیان می‌شوند - با آن خشکی بخصوصی که باید داشته باشد، تفاصیل این مقررات در سورهٔ انفال به رشتهٔ بیان کشیده نشده‌اند.

به این ترتیب، مهمترین انگیزهٔ تنوّع در اسلوب قرآنی تنوّع موضوعات بوده است. (در این مورد) صحبت از دو اسلوب متعارض نیست که بین آنها هیچ پیوند و ارتباطی نباشد، بلکه تنها یک اسلوب است که شدّت می‌گیرد یا نرم‌تر می‌شود؛ تفصیل می‌یابد یا به اجمال می‌گراید؛ هرگونه که اوضاع و احوال مخاطبان اقتضا کند. **و این رمزی است از رموز اعجاز که امتیاز آن فقط ازآنِ قرآن کریم است.**

۱- برای تفسیر این سوره مراجعه کنید به: طبری، ج ۹، ص ۱۱۴؛ نَسَفی، ج ۲، ص ۷۱؛ بیضاوی، ص ۳۵۷.

فصل چهارم

نگاهی گذرا به :

فواتح سُوَر

یکی از ویژگیهای سوره‌های مکّی - چنانکه دیدیم - حروف تهجّی است که خداوند در مواضعی از کتابش سخن خود را با آنها آغاز فرموده است. اهمیّت این فواتح سُوَر ما را وامی‌دارد که در یک بحث ویژه آنها را مورد بررسی قرار دهیم، و در این بحث در پی آن هستیم که به فلسفهٔ وجود این حروف مقطّعه در قرآن دست یابیم.

در قرآن شکل‌های مختلفی از این فواتح سُوَر (یا: حروف آغازین) بکار رفته است:

بعضی از آنها بسیطند و فقط عبارت از یک تکحرفی هستند. این شکل در آغاز سوره‌های صاد و قاف و قلم (سوره‌های سی و هشتم و پنجاهم و شصت و هشتم قرآن) آمده است که اوّلی با حرف آغازین «ص»، دومی با حرف آغازین «ق» و سومی با حرف آغازین «ن» افتتاح می‌شود.

گروه دیگری از اَشکال حروف مقطّعه، ده شکل ترکیبی دو حرفی است، که هفت تای آنها همانندند و «حوامیم» نامیده می‌شوند - زیرا سرآغاز همهٔ این هفت سوره «حٰم» (حامیم) است و از سورهٔ چهلم تا سورهٔ چهل و ششم قرآن را فرا می‌گیرند[1]. البتّه فقط

۱- سوره‌های : مؤمن، فصّلت، شوری، زخرف، دخان، جاثیه، و احقاف.

سورهٔ چهل و دوّم (شورا) علاوه بر سر آغاز «حٰم» سرآغاز «عسق» را نیز بدنبال دارد. سه تای دیگر از این ده شکل دو حرفی عبارتند از: «طٰهٰ» در آغاز سورهٔ بیستم (که به همین نام نامیده می‌شود)؛ «طس» در آغاز سورهٔ بیست و هفتم (سورهٔ نمل)؛ و «یس» در آغاز سورهٔ سی و ششم قرآن (که به همین نام نامیده می‌شود).

فواتح سُوَر ترکیبی سه حرفی در آغاز سیزده سوره آمده‌اند که شش تای آنها دارای سرآغاز «الم» (الف. لام. میم) هستند و عبارتند از سوره‌های بقره (۲)، آل عمران (۳)، عنکبوت (۲۹) روم (۳۰)، لقمان (۳۱) سجده (۳۲). پنج تای دیگر با «الر» (الف. لام. را) آغاز شده‌اند و عبارتند از سوره‌های: یونس (۱۰)، هود (۱۱)، یوسف (۱۲)، ابراهیم (۱۴)، حجر (۱۵). دوتای باقیمانده دارای سرآغاز «طسم» (طا.سین.میم) هستند، سوره‌های ۲۶ و ۲۸[1].

باقی می‌ماند دو سوره که با شکل ترکیبی چهار حرفی فواتح سور آغاز شده‌اند: یکی سورهٔ اعراف (سورهٔ هفتم قرآن) که سرآغاز آن «المص» (الف.لام.میم.صاد) و دیگری سورهٔ رعد (سورهٔ سیزدهم قرآن) است که در آغاز آن «المر» (الف.لام.میم.را) آمده است.

سورهٔ مریم آخرین سوره و تنها سوره‌ای است که با شکل ترکیبی پنج حرفی از حروف مقطّعه آغاز گردیده است: «کهیعص» (کاف.ها.یا.عین.صاد).

با این بررسی مفصّل روشن می‌شود که مجموعهٔ فواتح سُوَر (حروف مقطّعه) در قرآن بیست و نُه، و دارای سیزده شکل‌اند، و حروفی که بیش از دیگر حروف در آنها بکار رفته‌اند، بترتیب عبارتند از: الف، لام، میم، حاء، راء، سین، طا، صاد، و سپس هاء و یاء و عین و قاف و بالاخره کاف و نون.

همهٔ حروف الفبا که در فواتح سور آمده‌اند، بدون تکراری‌ها، چهارده حرفند، که نصف تعداد حروف الفبا می‌شوند. این پدیده (که نیمی از حروف تهجّی در فواتح آمده‌اند) بسیار مورد توجّه مفسّرانی قرار گرفته است که می‌گویند: فواتح سور در قرآن

۱- سوره‌های شعراء و قصص.

آمده‌اند، فقط برای اینکه دلالت کنند بر آنکه این کتاب کریم از همان حروف الفبای معروف تألیف یافته است و بعضی از این حروف بصورت منفرد و مقطّع آمده‌اند (بدون آنکه کلمه‌ای بسازند) و همهٔ حروف الفبا بصورت مجتمع و تألیف یافته (در کلمات قرآن) بکار رفته‌اند، به این منظور که برای عرب زبانان روشن گردد که قرآن با همان حروفی نازل شده است که آنان یاد دارند، و این سرزنش و توبیخی باشد برای آنان و نشانه‌ای برای ناتوانی آنان از آوردن همانند قرآن بحساب بیاید[1]. از میان مفسّرین، **زمخشری** در بیان این نظریه بسیار گسترده سخن گفته است و **بیضاوی**[2] نیز از او تبعیّت کرده است همچنین **ابن تیمیّه**[3] و شاگردش **حافظ مِزّی**[4] به حمایت از این نظریه برخاسته‌اند.

صاحبان این نظریه - در اوج حماسه سرایی برای این دستاورد فکری و نظری خودشان - دریافتند که مبارز طلبی قرآن در برابر قوم عرب در رابطه با آوردن همانند قرآن، وضوح بیشتری پیدا می‌کند و نیرومندتر می‌گردد، اگر به پدیدهٔ دیگری در فواتح سور توجه کنند، و ما حقیقتاً در شگفتیم که چگونه توانسته‌اند بررسی را تا اینجا پیش ببرند و به این نکته توجه کنند؟! این پدیده عبارت است از اینکه قرآن اکتفا نکرده است به اینکه مشتمل باشد بر فواتح مختلفی که تعداد آنها مساوی تعداد حروف الفبا (۲۹) باشد، و یا به اینکه فواتح سور را با نصف حروف الفبا تألیف کند. بلکه بالاتر از این، فواتح سور از هر جنس از حروف نصف تعداد حروف آن جنس را دارا هستند: از

۱- بنگرید به: کشّاف، ج ۱، ص ۱۶.

۲- مفسّر بزرگ، امام ناصرالدین ابوسعید عبدالله بن عمر بیضاوی، صاحب تفسیر معروف، درگذشته بسال ۶۸۵ هـ ق. در بحث تفسیر از او یاد خواهیم کرد.

۳- امام مُجدّد تقی الدین احمدبن تیمیّهٔ حرّانی دمشقی، صاحب تألیفات سودمند بسیار، درگذشته بسال ۷۲۸ هـ ق. خاورشناس فرانسوی، هِنری لائوست، کتاب ارزنده‌ای در شرح حال ابن تیمیّه و اندیشه‌های اجتماعی و سیاسی وی تدارک دیده است.

Henr: Laoust, Essai sur les doctrines sociales et pditiques d'Ibn Taimiya, le Caire, 1939.

۴- ابوالحجّاج یوسف بن عبدالرحمان، مشهور به مِزّی، منسوب به آبادیی در دمشق. وی بسال ۷۴۲ هـ. ق. در دارالحدیث اشرفیّه در شهر دمشق درگذشت (الرسالة المستطرفة، ص ۱۲۶). در ارتباط با دفاع ابن تیمیّه و مِزّی از این نقطه نظر، بنگرید به: تفسیر ابن کثیر، ج ۱، ص ۳۸.

حروف حلقی، سه حرف حا و عین و ها را دارند[1]. از حروف مهموسه[2]، سین و حا و کاف و صاد و ها را دارند؛ از حروف مجهوره، همزه و میم و لام و عین و راء و طاء و قاف و یاء و نون را دارند؛ و از حروف شفهی، فقط میم را؛ و از حروف قلقله، قاف و طاء را ...[3] علاوه بر این، حروف الفبا در فواتح سور گاهی بصورت تکحرفی آمده‌اند و گاهی بصورت دو حرفی و گاهی بصورت سه حرفی و گاهی چهار و پنج حرفی، زیرا ترکیب (ریشه‌ها) در کلام (عرب) نیز بهمین ترتیب است و (از دو حرفی کمتر و) از پنج حرفی بیشتر ندارد.

در عین اینکه ما امروزه - با طرز تفکّر قرن بیستم - در این امر، چیزی بیشتر از یک تصادف ساده نمی‌بینیم، سلف صالح ما (بعکس) جز این نمی‌اندیشیده‌اند که این فواتح سُوَر از ازل بهمین ترتیب در قرآن تنظیم شده‌اند، تا قرآن بتواند حاوی همهٔ مواردی باشد که بشر را از آوردن همانند این کتاب عزیز ناتوان می‌گرداند، هر چند که همه پشتیبان یکدیگر گردند!

اعتقاد به ازلیّت این حروف فضای خاصی آکنده از حریم نگهداری و پرهیز نسبت به تفسیر این حروف و اظهار نظر صریح دربارهٔ آنها بوجود آورده است (از قبیل اینکه:) فواتح سور از جمله «متشابهات» قرآن است که تأویلش را جز خداوند کسی نمی‌داند. شعبی گفته است: (فواتح سور) سرّ قرآن‌اند[4]. سخن علی بن ابیطالب نیز بهمین معناست: ﴿اِنَّ لِکُلِّ کِتابٍ صَفوةً و صَفوةُ هٰذا الکِتابِ حُروف التهجّی﴾ (- هر کتابی خلاصه و عصاره‌ای دارد و خلاصه و عصارهٔ این کتاب حروف الفبا هستند). همچنین سخن ابوبکر صدّیق: ﴿فی کُلِّ کِتابٍ سِرٌّ و سرّه فی القرآن اوائل السُوَر﴾ (- در هر کتابی - خداوند را - سرّی است و سرّ خداوند در قرآن سر آغاز سوره‌ها است). اهل حدیث از ابن مسعود و

۱- حروف «حلقی» ٦ حرف‌اند: همزه، هاء، عین، حاء، غین، و خاء.

۲- حروف «مهموسه» ۱۰ حرف‌اند: که این عبارت: «فحثه شخصٌ سکت» و مابقی حروف «مجهوره» هستند.

۳- زمخشری در بیان این مطلب، سخن را به درازا کشانیده است (کشّاف، ج ۱، ص ۱۷)؛ نیز بنگرید به: برهان، ج ۱، ص ۱٦۵-۱٦٦.

۴- اتقان، ج ۲، ص ۱۳.

خلفای راشدین (مکرّراً این مضامین را) نقل کرده‌اند که «این حروف علم مستور و سرّ محجوب خداوند است که خواسته است فقط به خودش اختصاص داشته باشد (و هیچکس آنها را نفهمد!)»[۱]. حتّی آن کسانی هم که در جهت دستیابی به معانی این فواتح سور دست و پایی زده‌اند، دربارهٔ آنها رأی قاطعی نداده‌اند. بلکه تنها به بیان نقطه نظر خودشان در این رابطه پرداخته‌اند و تأویل حقیقی آنها را به خداوند واگذارده‌اند. بطور کلّی، ازلی دانستن این حروف بر تمام اظهار نظرهای دیگر، حاکم بوده، و فواتح سُوَر را **اسرارآمیز** گردانیده است. اسرار آمیز شدن فواتح سُوَر، کار را به تفسیرات باطنی کشانیده، و تفسیرات باطنی لباس دشواری و پیچیدگی بر این حروف پوشانیده است که این کار نه انگیزهٔ (درستی) دارد و نه طرح قابل اعتمادی است.

نظریّه‌ای که بیش از همه در پیچیده گردانیدن فواتح سور دست داشته است سخن کسانی است که این حروف را بر مبنای **حساب جُمَّل** محاسبه کرده‌اند و خواسته‌اند از این حروف مدّت دوام و بقای امّت اسلامی را استنباط کنند یا آنها را دلیلی بر کرامت (و حقّانیّت) شخص یا گروه بخصوصی بحساب آورند.

ملاحظه کنید: **سهیلی** می‌گوید: شاید عدد این حروفی که در اوائل سوره‌های قرآنی بکار رفته‌اند ـ با حذف مکرّرات ـ اشاره به (مدّت) بقای این امّت باشند. این هم **خَوَیِّبی**[۲] است که روایت می‌کند: یکی از پیشوایان اسلام از سخن خداوند متعال: ﴿الم غُلِبَت الرُّوم﴾ استخراج کرد که بیت‌المقدس را مسلمانان در سال ۵۳۸ فتح خواهند کرد، و چنانکه گفته بود روی داد![۳] عزّ بن عبدالسلام روایت می‌کند که علیّ بن ابیطالب ماجرای معاویه را از «حٰمٓ عٓسٓقٓ» استخراج کرده بود[۴].

یک (دانشمند) شیعی مذهب چنین اظهار نظر کرده است که اگر همهٔ این حروف

۱- بنگرید به: تفسیر المنار، ج ۸، ص ۳۰۲.
۲- در اتقان (ج ۲، ص ۱٦) چنین آمده است. نیز شاید «خُوَیّی» باشد: فقیه اهل مناظره، احمد بن خلیل بن سعادة، مصاحب امام فخر رازی، وی به سال ٦۳۷ هـ ق درگذشت (شذرات الذهب، ج ۵، ص ۱۸۳).
۳- اتقان، ج ۲، ص ۱٦.
۴- همان مأخذ.

مقطّعهٔ فواتح سُوَر را - با حذف مکرّرات تنظیم کنیم این عبارت بدست می‌آید: ﴿صراطُ عَلِّيٍ حَقٌّ نُمسِّكُهُ﴾ (- راه علی حقّ است که ما به آن متمسّک هستیم). یک (دانشمند) سنّی مذهب نیز ظریفانه، با همان حروف فواتح سور - با حذف مکررات - این عبارت دیگر را استنباط کرده است که لحن خطابی دارد: ﴿صَحَّ طریقکَ مَعَ السُّنَّة﴾[1] (- راهت را با سنّت درست گردان!).

این نوع استخراج محاسباتی معروف است به «عَدّ ابی جاد» (محاسبات ابجدی) که علمای اسلام همواره با شدّت و حدّت آنرا منکَر دانسته و اکیداً مسلمانان را از آن نهی کرده‌اند. **ابن حجر عسقلانی**[2] محاسبات ابجدی را «**باطل**» می‌شمرد و اعتماد به آن را «**جایز**» نمی‌داند. و می‌گوید: «**از ابن عباس** نیز نقل این مطلب به ثبوت رسیده است که وی شدیداً از محاسبات ابجدی نهی می‌کرده است و سخنانش اشاره به این داشته است که محاسبات ابجدی از مقولهٔ سحر و جادو است، و بعید هم نیست که چنین باشد. زیرا، این محاسبات ریشه‌ای در شریعت اسلام ندارند»[3].

بی‌تردید، صوفیان در میدان چنین تفسیرات باطنی می‌توانند نظریّاتی دور از ذهن‌تر، با الفاظی عجیب و غریب‌تر، و با معانی بسی پیچیده‌تر داشته باشند که بنظر ما بهترین نمونه سخن شیخ محیی‌الدین بن عربی (در کتاب **الفتوحات المکیّة**) است که خلاصهٔ آن از این قرار است[4]:

«بدان که سرآغازهای مجهول سوره‌های قرآن را علم به حقیقت آنها ندارند مگر اهل صورتهای معقول. خداوند تبارک و تعالیٰ آنها را بیست و نُه سوره قرار داده است، که آن کمال صورت است: ﴿وَالقَمَرَ قدَّرناهُ مَنازل﴾ (- و ماه را مقدّر گردانیدیم برای

۱- بنگرید به: تفسیر آلوسی، ج ۱، ص ۱۰۴.

۲- ابن حَجَر عسقلانی، شهاب الدین ابوالفضل احمد بن علی بن محمّد بن علی، از بزرگان حُفّاظ و محدّثین، که شرح حال وی گذشت.

۳- اتقان، ج ۲، ص ۱۶.

۴- به نقل از تفسیر آلوسی، ج ۱، ص ۱۰۱؛ ابن عربی ابوبکر محمّد بن علی بن محمّد حاتمی طائی اندلسی، ملقّب به «شیخ اکبر». وی حدود ۴۰۰ کتاب دارد که معروفترین آنها الفتوحات المکّیة است. وی به سال ۶۳۸ هـ ق درگذشت (بنگرید به: فَوات الوَفیات، ج ۲، ص ۲۴۱).

آن منازلی را) و بیست و نهمین، قطب است که قوام فلک به آن است. و علّت وجود فلک نیز همان، و این همان سورهٔ آل عمران است ﴿الٓمٓ اَللّٰه﴾ که اگر آن نبود بیست و هشت تای دیگر هم بر جای نمی‌ماندند. همهٔ این حروف ـ با در نظر گرفتن تکراری‌ها ـ هفتاد و هشت حرف‌اند: هشت (در ۷۸) حقیقت معنای کلمهٔ ﴿بِضْع﴾ است که رسول خدا می‌فرماید ﴿الایمان بِضْعٌ و سبعونَ﴾ (ـ ایمان هفتاد و اَندی است) و این حروف هم ۷۸ حرف‌اند. پس هیچ بنده‌ای اسرار ایمان را کامل نتواند کرد تا آنکه حقایق این حروف را در سوره‌های مربوطهٔ آنها باز شناسد...». تا آنجا که در جای دیگر می‌گوید: «آنگاه خداوند سبحانه و تعالیٰ این حروف را بر مراتبی قرار داده است: بعضی موصولند و بعضی مقطوع؛ بعضی منفردند و بعضی مثنّیٰ و مجموع. آنگاه خداوند هشدار فرموده است که در هر وصلی قطعی است، ولی در هر قطعی وصل نیست؛ زیرا هر وصلی دلالت بر فصل می‌کند ولی هر فَصلی دلالت بر وَصل نمی‌کند. و وصل و فصل در جمع و غیرجمع است و فصل بتنهایی در عین دوری و فراق است. بنابراین، آنچه را که خداوند منفرد آورده است اشاره به فنای آثار بنده است در ازل، و آنچه را که مثنّی گردانیده است اشاره است به وجود آثار عبودیّت در حال، و آنچه را که جمع آورده است اشاره است به ابدیت با موارد بی‌نهایتش. مُفرد آوردن برای دریای ازلی است و جمع برای دریای ابدی، و مثنّی برای برزخ محمّدی انسانی، و الف در این آیه که در آنیم اشاره به ذات توحیدی است و میم اشاره به مُلک زوال ناپذیر است، و لام میان ایندو واسطه است تا بین آندو رابطه‌ای باشد ...»[1].

این سخنان اوج گرایانهٔ صوفیان (طبعاً) از نقطه نظر ویژهٔ اصحاب تصوّف برمی‌آیند. زیرا، سخنان آنان بر ذوق و شوق و جذبات خودشان تکیه دارد، و اسرارآمیزی این سخنان نیز از مصطلحات و اسرار خودشان سرچشمه می‌گیرد؛ روی این حساب، نمی‌توانند یک تصویر راستین از تفسیر اسلامی مورد اعتماد و معتبر برای فواتح سُوَر ارائه کنند.

در مدار همین پیچیدگی و اسرارآمیزی، عدّه‌ای هم که نه اصطلاحات صوفیّه را بکار می‌برند، و نه اعتقادی به محاسبات ابجدی دارند و نه اصولاً محاسبه حتی از نوع دیگری را قبول دارند، گفته‌اند: این فواتح سور حروف مقطّعه‌ای هستند که هر یک حرف آنها از اسمی از اسماء الهی گرفته شده‌اند. (یا اینکه گفته‌اند:) این کلماتی هستند که به آوردن یک حرف از آنها اکتفا شده است و با کلمات دیگر جملاتی را می‌سازند که معنایشان به عبارات بعدی که در آن سوره آمده است متّصل است. (یا اینکه گفته‌اند:) این فواتح سور اشاره‌اند به هدفی که در بیان سورهٔ آغاز شده با آنها منظور بوده است. از جمله این اقوال، سخن ابن عباس است در تفسیر «کهیعص» که می‌گوید: کاف از کریم است، و ها از هادی و یا از حکیم، و عین از علیم، و صاد از صادق.[1] همچنین سخن ابن عباس که در تفسیر «الر» می‌گوید: معنای آن ﴿اَنَا اللهُ اَرىٰ﴾ است (ـ من خداوند هستم که می‌بینم)[2] و در تفسیر «المَص» می‌گوید: ﴿اَنَا اللّٰهُ اُفَصِّل﴾ (ـ: من خداوند هستم که تفضیل می‌دهم).[3] و نیز نظریّهٔ کسانی که بر آن شده‌اند که «طسٓمٓ» یعني: طور سینا و موسی. زیرا دو سوره‌ای که دارای این فواتح سور (طسم) هستند، داستان صاحب تورات را در طور سینا بیان می‌دارند.[4]

بر هیچکس پوشیده نیست که همهٔ این نظریّات را حدس و تخمین‌ها و پندارها و گمانها فراگرفته‌اند. زیرا، در بارهٔ هر یک از این مواردی که ذکر کردیم اقوال گوناگونی رسیده است که محققان در رابطه با آنها نقطه نظرهای متفاوتی دارند. از خود ابن عباس در تفسیر «کهیعص» نقل شده است: ﴿کافٍ هادٍ اَمینٌ عالمٌ صادقٌ﴾ (کنایه از پنج نام

۱- اتقان، ج ۲، ص ۱۳.
۲- برهان، ج ۱، ص ۱۷۴.
۳- بنگرید به: تفسیر طبری، ج ۴، ص ۱۷۷.
۴- بعضی از خاورشناسان نیز این احتمال را در نظر گرفته و مطرح کرده‌اند. بنگرید به:
Bauer, über die Amordung der Suren and über di geheimnisvollen Buchstaben in Qoran. in (Zeitschrift der Deutschen Morgenloindischen Gesellschaft). LXXV, Leipzig, 1921, p. 19.
و نیز از این جمله است نظر بویر (ibid., p. 20) دائر بر اینکه «حٰمٓ» یعنی جهنّم. زیرا «ح» و «ج» در رسم الخطّ عربی یکسانند! البتّه، او خود بهنگام آوردن این احتمالات اعتراف می‌کند بر اینکه حدس‌ها و گمان‌هایی بیش نیستند.

خداوند). نیز از او نقل شده است که: کاف از مَلِک است و ها از اللّه، و یا و عین از عزیز، و صاد از مُصَوِّر، و نیز از او نقل شده است: ﴿کبیرٌ هادٍ امینٌ عزیزٌ صادِقٌ﴾[۱]. غیر از ابن عباس نیز دربارهٔ همین سرآغاز (کهیعص) اقوالی دارند که گاهی شبیه به اقوال متعدّد ابن عباس‌اند، و گاهی با کم و زیادی عبارت از همان اقوال‌اند. **کرمانی**[۲] (در کتاب عجائب) آورده است که ضحّاک نظریه‌اش اینست که معنای «الر»: ﴿اَنَا اللّٰهُ اَعلَم وَ اَرفع﴾[۳] است، در حالیکه ابن‌عباس حم (حامیم) و ن (نون) را به آن می‌افزاید و در نظر او این سه شکل فواتح سُوَر در آغاز سوره‌های مختلف، همان کلمهٔ «الرحمن» هستند که پخش شده است.[۴] امّا «اَلْمَصّ» گاهی روایت می‌کنند که معنایش ﴿انا اللّٰهُ الصّادق﴾ است و گاهی دلالت دارد بر «مُصَوِّر» یکی از نامهای خداوند، و گاهی اشاره به سه نام مختلف دارد: الف از اللّه و میم از الرحمن، و صاد از الصمد[۵].

عجیب و غریب‌تر از همهٔ این اقوال و نظریات اینکه خاورشناس بزرگی مانند اشپرنگر Sprenger وقتی می‌بیند که اقوال یاد شده در تفسیر «طسم» پاسخگوی کاوش درونی او نیست، پیشنهاد کرده است که کار را بعکس کند و در (شکل سه حرفی) «طسم» سه حرف آشکار و غالب را در این سخن خداوند: ﴿لایَمَسُّهُ اِلاّ المُطَهَّرونَ﴾ [سورهٔ واقعه - ۵۶، آیهٔ ۷۹] بنگرد: طا حرف بارز کلمهٔ «مطهّرون» است، و سین و میم قوی‌ترین حروف در کلمهٔ «یمسّه» است. خاورشناس (فرانسوی) بلاشر در کتاب درآمدی بر مطالعهٔ قرآن ذکر کرده است که خاورشناس لوث Loth با آنکه برحذر از این اقوال است در این نظریهٔ عقیم (و بی‌فایده) از اشپرنگر تبعیت کرده است»[۶].

۱- برای این اقوال و نظرات مختلف، بنگرید به: اتقان، ج ۲، ص ۱۴؛ و نیز، حاشیهٔ شوالی را بر آن، در Geschichte des Qorans, II, 71.

۲- برهان الدین، ابوالقاسم محمود بن حمزة بن نصر کرمانی شافعی، ملقّب به «تاج القُرّاء». وی پس از سال ۵۰۰ هـ ق درگذشته است (بنگرید شرح حال وی را در: بغیة الوعاة، ص ۱۱۳).

۳- اتقان، ج ۲، ص ۱۳.

۴- تفسیر طبری، ج ۱۱، ص ۵۷؛ نیز بنگرید به: اتقان، ج ۲، ص ۱۳.

۵- برای این نظرات و اقوال بنگرید به: اتقان، ج ۲، ص ۱۴.

۶- بنگرید به:

Loth "Q", Tabari's Korans Commentar, in (Zeitschrift der Deutschen ... etc). XXXV, P. 609 (cf.

می‌توان با تأکید فراوان گفت که مانند این حدس و تخمین‌ها در تفسیر فواتح سُوَر پایانی نخواهد داشت، و هیچ حدّ و مرزی نخواهد شناخت، و صرفاً عبارت از یک سلسلهٔ تأویلات شخصی است که محور آنها دلخواه و تمایلات هر مفسّری است. وگرنه، مثلاً چرا قاف حرف اول نام «قاهر» خداوند باشد، نه حرف اول نام «قدّوس» یا «قدیر» و «قویّ»؟ و چرا عین بر «علیم» دلالت کند نه بر «عزیز»، و نون بر «نور» دلالت کند نه بر «ناصر»، و صاد بر «صادق» دلالت داشته باشد نه بر «صمد»؟ و از کجا بفهمیم که «الم» حروف بارز «الرحمن» هستند نه «الرحیم» و نه در قول مشهور مفسران: ﴿اللّهُمَّ﴾؟[1]

عدّهٔ دیگری - بدون آنکه در تفسیر فواتح سُوَر پناه به این مبنا ببرند که هر یک از این حروف نمایندهٔ اسمی از اسماء خداوند است - گفته‌اند: همهٔ این فواتح سُوَر بطور کلّی و با اختلاف صیغه‌ها و اشکالشان عبارت از **اسم اعظم خداوندند**[2] که با تعبیرات مختلفی ارائه شده‌اند و با شیوهٔ معهود و کلام بشری که ما می‌شناسیم تفاوت بنیادی دارد. این رأی از ابن‌عطیّه[3] نقل شده است. نزدیک به همین زمینه است نظریّه‌ای که می‌گوید: اوائل (فواتح) سور سوگندهایی هستند که خداوند در این سوگندها به **خودش قسم خورده است**[4]. زیرا، هر یک از این حروف آغازین نامی از نامهای خداوند است. (وقتی به اینجا برسیم، دیگر) استبعادی نخواهد داشت که (یکسره) بگوییم: بطور کلّی این حروف اسم‌های خاص برای قرآن هستند، یا بخصوص اسامی سوره‌هایی از قرآن

Bach., Intro Cor., p. 148, note 200).

۱- نظیر این استغراب را قاضی باقلانی در ارتباط با امثال این تاویلات من درآوردی و بی‌اساس ابراز می‌دارد (بنگرید به: تفسیر کبیر فخر رازی، ج ۴، ص ۱۷۷). ما نیز چگونه در این استغراب با قاضی باقلانی همراه نشویم در برابر این اظهارات که مثلاً: «طه» معنایش: «یابَدرُ» (- : ای ماه تمام) است؛ زیرا (مطابق حساب ابجدی) ارزش عددی «ط» ۹ است و ارزش عددی «ه» ۵ که جمعاً می‌شود: ۱۴ و این عدد اشاره است به ماه تمام (بدر) زیرا، قرص ماه در شب چهاردهم کامل می‌گردد؟! (اتقان، ج ۲، ص ۱۸).

۲- تفسیر ابن کثیر، ج ۱، ص ۳٦؛ نیز بنگرید به: اتقان، ج ۲، ص ۱۵.

۳- چنانکه در اتقان، ج ۲، ص ۱۵۲ آمده است. ابن عطیّه، امام عبدالحقّ بن غالب بن عبدالرؤف. تفسیری دارد بنام المحرّر الوجیز که نسخهٔ خطی آن در دارالکتب، قاهره به شمارهٔ ۱٦۸ تفسیر موجود است. وی به سال ۵۴٦ هـ ق در شهر لورقه درگذشت.

۴- اتقان، ج ۲، ص ۱۸

هستند که با این حروف آغاز شده‌اند[۱].

ولی، باز هم عجیب و غریب‌ترین سخنی که در این باب گفته‌اند، و دورترین نظریّه (در این رابطه) از حق و صواب، اظهار نظری است که نولدکه Noldeke خاورشناس آلمانی دارد (البتّه) در نخستین نظریه‌اش که بعدها از آن عدول کرد. وی حکم کرده است به اینکه فواتح سور دخیل در متن قرآن‌اند! (یعنی: به متن اصلی قرآن افزوده شده‌اند!). در چاپ اول کتابش دربارهٔ تاریخ قرآن که مشترکاً با شوالی Schwally تألیف کرده است - برای اولین مرتبه در تاریخ مطالعات و تحقیقات قرآنی - نظریه‌ای ابراز می‌شود مبنی بر اینکه در سرآغاز این سوره‌های قرآن چیزی نیست جز حروف آغاز یا پایان نامهای بعضی از صحابهٔ پیامبر اسلام که نسخه‌هایی از بعضی سوره‌های معیّن نزد آنان بوده است: سین حرف اول نام سعدبن‌ابی‌وقاص است؛ میم حرف اول نام مغیره است، نون حرف آخر نام عثمان بن عفّان است؛ هاء از نام ابوهریره گرفته شده است و ...![۲] ظاهراً **نولدکه** خودش می‌فهمد که نظریه‌اش اشتباه است و از آن برمی‌گردد، و **شوالی** در چاپ دوم کتاب موضوع را سکوت می‌گذارد و از این نظریّه ذکری نمی‌کند. امّا دو خاورشناس دیگر: بوهل Buhl[۳] و هرشفلد Hirschfeld[۴] از نو به حمایت از نظریّهٔ او برمی‌خیزند و سخت به آن پایبند می‌شوند، غافل از آنکه این اظهار نظر تا چه اندازه از منطق سلیم بدور است! در این مورد کافیست بدانیم که خاورشناس (مشهور) دیگری: **بلاشر** بیراهه بودن این نظریّه را با بیانی توضیح می‌دهد که دیگر مجالی برای پذیرش و ارج گذاری آن نمی‌گذارد. **بلاشر** بهمراهی لوث Loth و بویر Bauer پس از وی، نظرشان اینست که بسیار بعید است مسلمانانی که اسامی آنان در این نظریّه بمیان آمده است - با آن ورع و پارسایی که در آنان سراغ داریم - عناصری غیر قرآنی را در کتاب مُنزل

۱- بنگرید به: تفسیر طبری، ج ۱، ص ۶۷؛ تفسیر ابن کثیر، ج ۱، ص ۳۶.

2- Geschichte des Qorans, Ière éd., p. 215.

3- Cf. Blach. Intro. Cor., p. 148.

4- Hirschfeld, New Researches into the Composition and Exegesis of the Qoran. Asiatic

آسمانی بیفزایند: کاری که جز از دست انسانهای سست ایمان و کم یقین برنمی‌آید!
بلاشر - از این گذشته - نظرش اینست که: «معقول نیست، بهیچ وجه، که صاحبان مصاحف گوناگون در نسخه‌های خودشان حروف آغاز نام معاصران خودشان را نگاهدارند، اگر چنین چیزی بوده باشد، و اگر می‌دانسته‌اند که از این حروف جز این مقصودی در کار نیست! بنظر نگارنده، بر این ملاحظات ارزشمند، این نکته را نیز می‌توان افزود که ما بهیچ عنوان نمی‌توانیم انگیزه‌ای برای اصرار و پافشاری **اُبَیّ** یا **علی** یا **ابن مسعود** در این امر بیابیم که در مصاحف خودشان حروف آغازین نام اشخاصی را نگاهدارند که در کار استنساخ و جمع قرآن با آنان سخت رقابت داشته‌اند.[1]

بالاخره **استاد بلاشر** به این نتیجه می‌رسد که ضرورتاً باید به همان نظریات اسلامی بازگشت و آراء و اقوال مختلف را استخراج و پاکسازی و با یکدیگر مقابله کرد. البتّه وی عمداً بعضی از اقوال را که در نظر او جز یاوه‌سرایی و بیهوده گویی نبوده است، مورد بی‌اعتنایی قرار داده است، و آشکارا گفته است که «مسلمانان پارسایی که هر کوششی برای برشکافتن پردهٔ راز و رمز این فواتح سُوَر قرآنی را بیهوده می‌دانسته‌اند، (با این روش و طرز تفکّرشان) ثابت کرده‌اند که بدون شک و تردید، هم آنان خردمندان فرزانه بوده‌اند!».[2]

بنظر من، عدّه‌ای دیگر هم هستند که دست کمی از این فرزانگان در خردمندی و بینش ندارند: کسانی که دوست دارند که به هر خانه‌ای از درِ آن درآیند، و با نظریّه‌ای صریحتر و تفسیری روشن‌تر در مقام بیان هدف از جایگزینی فواتح سُوَر در قرآن بر آیند. این گروه، تفکّراتشان (تاکنون) سه مرحله را پشت سر نهاده است تا بصورت یک نظریهٔ پخته و عمیق در آمده است.

(**نخست**) ملاحظه کردند که بعضی از سوره‌های قرآنی که با این حروف (مقطّعه) آغاز می‌شوند وضعی شبیه به سرآغاز قصاید دارند که با «لا» و «بَل» آغاز می‌گردند.

1- Le Coran, introduction, p. 148.

2- Id. ibid., 149.

بنابراین، در آغاز کار، از این فراتر نرفتند که این حروف را «فواتح» و سرآغازهایی بنامند که در حقیقت، صرفاً، سرآغازهایی هستند که خداوند برای قرآن خودش قرار داده است، و این حق را خداوند دارد که (در هر جای از کتابش) هر چه می‌خواهد بگذارد. همچنانکه شعرای عرب نیز برای قصایدشان سرآغازهایی این چنین در نظر می‌گرفته‌اند.[۱] مجاهد، از بزرگان تابعین همین نظریّه را داشته است. این اندیشه (بتدریج) میدان روشن‌تر و وسیعتری یافت و این «فواتح» در نظر بعضی از این مفسّران و صاحبنظران تنبیهات و هشدارهایی یا (بهتر بگوییم) ادوات تنبیه جلوه کرد «که در این رابطه برای تنبیه و جلب توجّه شنوندگان از کلمات مشهور مانند اَلا و اَما که بخصوص این کار هستند استفاده نشده است. زیرا، این واژه‌ها را مردم در کلام خودشان بخوبی می‌شناسند، و قرآن کلامی است که به هیچ کلامی شباهت ندارد. بنابراین، مناسب است که ادوات تنبیهی در آن بکار گرفته شود که قبلاً معهود و شناخته شده نباشد تا با رسایی هر چه تمامتر درِ خانهٔ گوش شنوندگان را بکوبد!»[۲]. خُوَیِّبی[۳] نیز که این مضمون را آورده است، طرف خطاب این تنبیهات را پیامبر اکرم می‌داند، به این معنا که اشکالی ندارد بگوییم «بعضی اوقات، خداوند او را در جهان بشری سرگرم دیده است، و جبرئیل را فرمان داده است که بهنگام نزول وحی بگوید: الم! الر! حم! تا پیامبر اکرم صدای جبرئیل را بشنود، و به او روی آورد، و در برابر او سراپا گوش گردد».[۴]

امّا، امام سیّد رشید رضا صاحب تفسیر مشهور «المنار» سخت بعید می‌داند که این تنبیهات متوجّه پیامبر اکرم باشد، و می‌گوید: «او همواره متنبّه (و دل آگاه) بود و بمجرّد آنکه روح الامین بر او نازل می‌شد و به او نزدیک می‌گردید، حالات روحانی بر طبع شریفش غلبه می‌کرد. این مطلب از احادیث صحیحه‌ای که در رابطه با نزول وحی

۱- اتقان، ج ۲، ص ۱۵.
۲- اتقان، ج ۲، ص ۱۷.
۳- در اتقان، ج ۲، ص ۱۷ چنین آمده است. امّا، در تفسیر المنار (ج ۸، ص ۳۰۲) به نقل از شرح إحیاء العلوم آورده است که صاحب این سخن حربی است. پیش از این نیز یادآور شدیم که احتمال دارد خُوَیّی باشد، که تصحیف در این گونه موارد بسیار است.
۴- اتقان، ج ۲، ص ۱۷.

بدست ما رسیده است بخوبی فهمیده می‌شود. (از این گذشته) در این نظریّه پاسخ این سؤال داده نشده است که چرا باید فقط بعضی از سوره‌ها در آغازشان ادوات تنبیه داشته باشند؟![1] **سیّدرشیدرضا** می‌افزاید: «تنبیه و هشدار اساساً ابتدا متوجّه مشرکان مکّه بوده است و سپس اهل کتاب در مدینه». وی در آغاز این اظهار نظر، نمی‌دانست که این نظریّه سابقه‌ای هم دارد و این تأویل را پیش از وی نیز گفته‌اند، بعدها همین نظریه را در قول دوازدهم (دربارهٔ حروف مقطعهٔ فواتح سور) در تفسیر کبیر امام فخر رازی یافت که وی از **ابن رَوْق**[2] و **قُطرُب**[3] نقل می‌کند که «کفّار وقتیکه به یکدیگر گفتند: به این قرآن گوش ندهید و در آن سر و صدای بیهوده بیفکنید تا غلبه با شما باشد! و به همدیگر سفارش کردند که از شنیدن قرآن اعراض کنند؛ خداوند متعال از آنجایی که دوستدار بهره بردن و بهبود یافتن زندگی آنان بود، اراده فرمود که کلماتی را برای آنان ایراد فرماید که برایشان شناخته شده نباشد، تا این امر موجب سکوت آنان بشود، و آن کافران (اندکی) به آیات قرآنی که برایشان خوانده می‌شود گوش فرا دهند. این بود که این حروف را نازل فرمود. کافران وقتی که این حروف مقطعه را می‌شنیدند مانند شگفت زدگان می‌گفتند: گوش بدهید ببینیم محمّد چه آورده است! آنگاه، وقتیکه گوش فرا می‌دادند، قرآن بر آنان یورش می‌برد، و این امر انگیزهٔ استماع و طریقه‌ای برای انتفاع آنان از آیات قرآنی بود».[4] به این مضمون **زرکشی** در برهان[5] و **سیوطی** در اتقان[6] اشاره‌ای گذرا دارند. همچنین **ابن جریر**[7] و **ابن کثیر**[8] در تفسیرهایشان این نظریه را - به اختصار - آورده‌اند.

۱- تفسیر المنار، ج ۸، ص ۳۰۳.
۲- محمّدبن حسن بن عبدالله بن روق راسبی روقی، محدّث،وی به سال ۱٦۸ هـ ق درگذشت.
۳- قَطرب، محمّد بن مستنیر، از دانشمندان مشهور علم لغت که پیرو مکتب اهل بصره بود. وی به سال ۲۰٦ هـ ق درگذشت.
۴- تفسیر المنار، ج ۸، ص ۳۰۲.
۵- برهان، ج ۱، ص ۱۷۵.
٦- اتقان، ج ۲، ص ۱۷.
۷- تفسیر طبری، ج ۱، ص ٦۹.
۸- [illegible] ۳۷

بنظر ما، **سیّد رشیدرضا** بهترین کسی خواهد بود که هدف از افتتاح بعضی از سوره‌های قرآنی را با این حروف مقطّعه روشن ساخته است. بهمین جهت، ما هم به همراهی او ضمن عاریه گرفتن عین عبارات وی می‌گوییم: «نتیجهٔ مورد نظر از بلاغت تعبیر اینست که مراد گوینده فهمانیده شود و شنونده بپذیرد و تحت تأثیر قرار گیرد. (بنابراین) از حسن بیان و رسایی سخن بحساب می‌آید که گوینده مخاطب را به نکات با اهمیّت کلام خودش توجّه بیشتری بدهد، و اولویّت‌ها را در مقاصد و مفاهیم کلامش برای او آشکار گرداند، و حرص بورزد بر اینکه شنونده نسبت به منظور و مراد گوینده احاطهٔ علمی پیدا کند، و بکوشد تا آن سخن را با آن مفاهیم در جان خودش در بهترین جای ممکن بنشاند؛ و از قبیل این توجّه دادن است که گوینده پیش از آغاز سخن خود، شنونده را هشداری بدهد تا مبادا قسمتی از مراد و مقصود گوینده از دست شنونده برود. در زبان عربی هاء تنبیه و دیگر ادوات استفتاح (مانند اَلاٰ و اَمّا) را برای این منظور قرار داده‌اند. حال، چه غرابتی دارد که قرآن، کتابی که در بلاغت و حسن بیان به مرز اعجاز دسته یافته است، و باید پیشوا و مقتدای بلاغت و بیان باشد، همچنانکه در بهسازی و راهنمایی انسان پیشوای همگان است، بر این ادوات تنبیه یک چند ادات دیگر نیز بیفزاید؟! از همین قبیل است بلند کردن صدا در اثنای خطاب، و تغییر کیفیت سخن متناسب با اقتضای حال، و بمنظور ترسانیدن شنونده فریاد زدن، و با صدای بلند نهی کردن شنونده، یا بمنظور جلب محبّت و تحریک عواطف غنّه‌ای در کلام بکار بردن، یا در حالت عزا و اندوه صدا را سوزناک گردانیدن، یا به سخن آهنگ تشویق و ترغیب افزودن، یا آه و ناله و فریاد را با سخن درآمیختن، یا در وقت بحث و مجادله پیاپی توجه مخاطب را برانگیختن. و نیز از این قبیل است مدد گرفتن از اشارات (دست و غیره) و مجسّم ساختن معانی با حرکات (انگشت و سر و غیره)، و نیز نگارش بعضی کلمات و جملات با حروف درشت، یا خطی بالای آن یا زیر آن کشیدن ....»[1].

سازگاری و هماهنگی این فلسفهٔ وجودی فواتح سُوَر با واقعیّت (بحران) روانی و

۱- تفسیر المنار، ج ۸، ص ۲۹۹.

روحی کسانی که در زمان نزول وحی قرآن را روی سخن با آنان بوده است، بار دیگر موجب تأکید بیشتر ما بر این نظریّه می‌گردد. (بهرحال) مقصودی در کار بوده است که همهٔ سوره‌هایی که در آغازشان حروف مقطّعه آمده است با ذکری از «کتاب» یا مفاهیم دیگری که به «وحی» و «نبوّت» مربوط می‌شوند، آغاز گردیده‌اند[1]. این هم معلوم است که این سوره‌ها (ی بیست و نُه گانه) همگی مکّی هستند. بجز بقره و آل عمران. در سوره‌های مکّی، فواتح سُوَر برای دعوت مشرکان و اثبات نبوّت و وحی است و در سوره‌های مدنی که عبارت از «زهراوان» (بقره و آل عمران) باشند، برای مجادلهٔ با اهل کتاب بنحو احسن است[2]. و این سرآغازها بر عهده گرفته‌اند که آنان و اینان را بهوش بیاورند، تا به قرآنی که برایشان برخوانده می‌شود گوش فرا دهند، و نکته‌ای از دستشان نرود!

امروزه نیز، همچنان این سرآغازهای اسرارآمیز، **استغراب** و استعجاب همگان را برمی‌انگیزند، و **استغراب** هم لزوماً **اهتمام** می‌آفرینند، و اهتمام هم نتیجه‌ای بجز (همان) تنبیه (و به هوش آوردن) ندارد؛ و هرگز صوتی طنین‌اندازتر که بتواند مردمان را بهوش آورد، و درِ خانهٔ گوشهایشان را بکوبد؛ دل انگیزتر از آوای این حروف مقطّعهٔ ازلی که آسمان در گوش زمین کشیده است، نخواهد بود.

۱- این شقّ اخیر، بر سوره‌های : مریم، عنکبوت، روم، و قلم انطباق پیدا می‌کند. این سوره‌ها، هر چند با یادکتاب (قرآن) آغاز نشده‌اند، بر مفاهیمی مشتمل‌اند که به اثبات وحی و نبوّت مربوط می‌شوند. برای تفصیل این مطلب، بنگرید به : تفسیر المنار، ج ۸، ص ۲۹٦-۲۹۸. زرکشی نیز در برهان (ج ۱، ص ۱۷۰) به این مطلب توجّه داده است. چنانکه می‌گوید: «بدان‌که عادت قرآن عظیم در یاءکرد این حروف آنست که به دنبال آنها مطالبی را مربوط به قرآن یادآور گردد؛ مانند: ﴿الٓمٓ. ذٰلِكَ الكتاب ..﴾ (آیات ۱ و ۲، سورهٔ بقره - ۲). امّا، دو سورهٔ عنکبوت و روم خلاف عادت آمده است؛ اینست که مورد سؤال قرار می‌گیرد».

۲- این نظریّه روشن‌تر نیز می‌گردد، اگر بپذیریم که زهراوین از نخستین سوره‌هایی بوده‌اند که در مدینه نازل شده‌اند، چنانکه مشهور همین است: با نزول این دو سوره که در سرآغازشان حروف مقطّعه دارند، حکمت الهی مبنی بر هشیار ساختن یهودیان نسبت به دعوت جدید و برانگیختن توجّه آنان تمامیّت پذیرفته است؛ و دیگر، ادامه یافتن افتتاح سوره‌های قرآنی با این حروف مقطّعه حکمت آشکار وکارسازی نخواهد داشت، و بهمین جهت، پس از این دو سوره، وحی قرآنی فارغ از این فواتح سُوَر نازل شده است. بنابراین، ضرورتی ندارد اعتراضی راکه ابن کثیر در تفسیر خود (ج ۱، ص ۳۷-۳۸) به این نظریّه واردکرده است مبنی بر اینکه دو سورهٔ بقره و آل عمران مَدَنی هستند و مضامینشان نیز خطاب به مشرکان نیست؛ بپذیریم. زیرا، با توجّه به بیانی که ما آوردیم، حکمت اختصاص یافتن زهراوین (از میان سوره‌های مدنی) به این فواتح سُوَر کاملاً رسا وکوبنده خواهد بود.

فصل پنجم

علم قرائات وگذری بر زندگانی قُرّاء

در بحثی پیش از این اشاره کردیم که مراد از «اَحرُف سبعه» که قرآن با آنـها نازل شده است، امکان ندارد قرائات هفتگانۀ مشهور باشند، و در جـای خـودش ایـن مطلب را توضیح و تفصیل دادیم، و علّت اینکه بار دیگر بر این موضوع تأکید می‌کنیم آنست که همه می‌دانیم بسیاری از پیشینیان و معاصران دچار این توهّم بوده و هستند که **این قرائات هفتگانه همان «احرف سبعه» هستند. ابوشامه** در کتاب «المرشد الوجیز الی علوم تتعلّق بالقرآن العزیز» می‌نویسد: «گروهی بر این پندارند که این قرائتهای هفتگانه‌ای که هم اکنون وجود دارند، همان احرف سبعه هستند که در حدیث منظورند و این پندار خلاف اجماع قاطبۀ اهل علم است، و فقط بعضی از اهل جهل(!) بر این پندار مانده‌اند»[1].

سهم عمدۀ این سرزنش‌ها، در رابطه با این خلط و اشتباه، گردن امام کبیر ابـوبکر احمد بن موسی بن عبّاس مشهور به **ابن مجاهد**[2] را می‌گیرد که درست در سیصدمین سال هجرت در شهر بغداد به جمع‌آوری هفت قرائت[3] از هفت امام و پـیشوای عـلم

۱- اتقان، ج ۱، ص ۱۳۸، النوع الثانی و العشرون، التّنبیه الثالث، نیز بنگرید به حاشیۀ زرقـانی بـر موّطأ مالک: ج ۱، ص ۱۳۴.
۲- ابن مجاهد، شیخ القرّاء بغداد در روزگار خویش بود. وی به سال ۳۲۴ هـ ق درگذشت (بـنگرید بـه: طبقات القرّاء، ج ۱، ص ۳۹، تاریخ بغداد، ج ۵، ص ۱۴۴).
۳- برهان، ج ۱، ص ۳۲۷.

قرائت قرآن از مکّه و مدینه و عراق عرب و عجم و شام اقدام کرد که این هفت نفر همه موثّق و امین بودند و به ممارست علی‌الدوام در علم قرائت قرآن و دقّت در ضبط و روایت قرآن و امانت و پارسایی شهرت داشتند. امّا، این گردآوری ابن مجاهد صرفاً یک تصادف و اتّفاق بود (و بر تحقیق و مقایسه و مقارنه‌ای دقیق استوار نبود). زیرا، در میان امامان قرائت قرآن کسانی بودند که از این هفت نفر جلیل القدرتر بودند، و تعدادشان هم قابل توجّه بود![1] اینست که مشاهده می‌کنیم **ابوالعباس بن عمّار** ابن مجاهد را سرزنش می‌کند و با تعبیرات خشنی دربارهٔ او چنین می‌گوید: «مسبّع سبعه» (یعنی: آن کسی که این قرّاء و قرائات هفتگانه را «هفت تا» گردانید) کاری کرد که سزاوار او نبود. وی با این عمل امر را بر عامّهٔ مردم مشکل کرد و هر کسی را که نظریهٔ او را پذیرفت در این اشتباه علمی انداخت که این قرائات همان «اَحرُف سبعه» مذکوره در حدیث هستند. ای کاش اگر او این کار را هم می‌کرد، یا این تعداد را کمتر از «هفت» قرار می‌داد یا بیشتر از آن، تا شبهه زائل می‌گشت!»[2].

اصطلاح **«قرائات هفتگانه»** در بلاد اسلامی، زمانی که دانشمندان اسلامی خواستند دربارهٔ قرائات قرآن دست به تألیف بزنند، هیچ معروفیتی نداشت. نخستین مؤلّفان در علم القراءات مانند **ابوعبید قاسم بن سلام**، و **ابوجعفر طبری**، و **ابوحاتم سجستانی** در مصنّفاتشان چندین و چند برابر این قرائات را نقل کرده‌اند. آغاز شهرت این عبارت درست در سال دویست هجری است که در اثر اقبال مردم در بلاد مختلف اسلامی به قرائت بعضی از امامان قرائت و عدم اقبال مردم نسبت به بعضی دیگر، **در شهر مکّه** قرائت **عبدالله بن کثیرداری**[3] (د - ۱۲۰ هـ) شهرت یافت که از صحابه **انس بن مالک** و **عبدالله بن زبیر** و **ابوایّوب انصاری** را درک کرده

۱- بنگرید به: برهان، ج ۱، ص ۳۲۹؛ در آنجا مکّی علّت شهرت یافتن این قاریان هفتگانه - نه دیگران - را بروشنی تشریح می‌کند.
۲- اتقان، ج ۱، ص ۱۳۸. ابن عمّار، امام ابوالعبّاس احمد بن عمّار مهدوی، مُقری و مفسّر بزرگ. چنانکه حافظ ذَهَبی گفته است. وی پس از سال ۴۳۰ درگذشت (بنگرید به: النشر، ج ۱، ص ٦۸).
۳- شرح حال وی را در طبقات القرّاء، ج ۱، ص ۴۴۳ بنگرید.

بود. **در مدینه** قرائت **نافع بن عبدالرحمن بن ابی نعیم**[1] (د - ۱٦۹ هـ) مشهور گردید که قرائت قرآن را از هفتاد نفر از تابعین فراگرفته بود که آنان از **ابی‌بن کعب** و **عبدالله بن عباس** و **ابوهریره** قرائت قرآن را روایت کرده‌اند. **در شام** قرائت **عبدالله یحصبی** مشهور به «**ابن‌عامر**»[2] (د - ۱۱۸ هـ) شهرت یافت که قرائت قرآن را نزد **مغیرةبن ابی شهاب مخزومی** و او از **عثمان بن عفّان** فراگرفته بود، و از صحابه، **نعمان بن کثیر** و **وائلة بن اسقع** را درک کرده بود. بعضی نیز گویند: وی شخص عثمان را درک کرده است و قرائت قرآن را مستقیماً از وی فراگرفته است. **در بصره** قرائت (دو نفر از قراء) **ابوعمرو** و **یعقوب** به شهرت رسید. **ابوعمرو**[3]، **زبّان بن علاء بن عمّار** (د - ۱۵۴ هق) است که از مجاهدین جبر، و **سعیدبن جبیر** و از **عبدالله بن عباس** بروایت وی از **ابی بن کعب** قرائت قرآن را روایت کرده است. و **یعقوب**[4]، **ابن اسحاق حضرمی** (د - ۲۰۵ هق) است که قرآن را بر **سلام بن سلیمان** طویل بروایت وی از **عاصم** و **ابوعمرو**، فرا خوانده است. **در کوفه** (نیز) قرائت دو نفر از قراء، **حمزه** و **عاصم** شهرت یافتند: حمزه[5]، **ابن حبیب زیّات مولی عکرمة بن ربیع تیمی** (د - ۱۸۸ هق) است که قرآن را بر **سلیمان بن مهران** اعمش بروایت وی از قرائت خود بر **یحیی بن وثّاب** و بر **زرّبن حبیش** بروایت وی از قرائت خود بر **عثمان** و **علی** و **ابن مسعود** فرا خوانده است. **عاصم**[6] **ابن ابی النجود اسدی** (د - ۱۲۷ هق) است که قرآن را بر **زرّبن حبیش** و او بر **عبدالله بن مسعود** فرا خوانده است. ملاحظه شود که در میان این قرّاء اعراب اندکند و موالی بسیار! بخصوص آن عدّه از موالی که از نژاد فارسی بوده‌اند! «و در این

۱- شرح حال وی را در طبقات القرّاء، ج ۲، ص ۳۳۰-۳۳۴ بنگرید.
۲- شرح حال وی را در طبقات القرّاء، ج ۱، ص ۴۲۳-۴۲۵ بنگرید.
۳- شرح حال وی را در طبقات القرّاء، ج ۱، ص ۲۸۸-۲۹۲ بنگرید.
۴- شرح حال وی را در طبقات القرّاء، ج ۱، ص ۳۸٦-۳۸۹ بنگرید.
۵- شرح حال وی را در طبقات القرّاء، ج ۱، ص ۲٦۱-۲٦۳ بنگرید.
٦- شرح حال وی را در طبقات القرّاء، ج ۱، ص ۳۴٦-۳۴۹ بنگرید.

گروه قرّاء هفتگانه فقط دو نفر عرب، هستند: یکی ابن عامر و دیگری **ابوعمرو**»[۱].

هنگامی که (در سال سیصد هجری) ابن مجاهد به گردآوری قرائات این امامان هفتگانه پرداخت، نام یعقوب را حذف کرد و بجای او نام علی بن حمزه کسائی[۲] (د - ۱۸۹ هـ) راگذاشت، و ما میدانیم که کسائی، کوفی بوده است و یعقوب، بصری! وگویا ابن مجاهد به ذکر یک قرائت از بصره و آنهم قرائت ابوعمرو اکتفا کرده است، و از آنطرف از قاریان کوفه نام سه نفر حمزه و عاصم و کسائی را در قرّاء سبعه ثبت کرده است!

از زمان ابن مجاهد به بعد، قرائتهای این هفت نفر از شهرت گستردهای برخوردار گردیدند، و چنانکه گفتیم بسیاری چنین اندیشیدند(!) که مراد از **احرف سبعه** که در حدیث نبوی آمده است همین **قرائات سبع** هستند. حال آنکه حق اینست که برای این کار ضابطهای است که هر قرائتی دارای این ضابطه باشد باید آنرا پذیرفت، و در پرتو دارا بودن همین ضابطه، قرائات عشر (دهگانه) و قرائات اربع عشرة (چهارده گانه) بوجود آمدهاند. **قرائات عشر** عبارتند از همان هفت قرائت مشهور، به اضافهٔ قرائت یعقوب که پیش از این مورد اشاره بود، و قرائت خلف بن هشام[۳] (د - ۲۲۹ هـ) که قرآن را بر سلیم بن عیسی بن حمزة بن حبیب زیّات فرا خوانده است، و قرائت یزید بن قعقاع[۴] مشهور به ابوجعفر (د - ۱۳۰ هـ) که قرائت قرآن را از عبدالله بن عباس و ابوهریره، و آندو از ابیبن کعب، فراگرفته است. **قرائات اربع عشره** عبارتند از همان ده قرائت یاد شده باضافهٔ چهار قرائت دیگر که عبارتند از: قرائت حسن بصری مشهور[۵] (د - ۱۱۰ هـ) و قرائت محمدبن عبدالرحمان معروف به ابن محیصن[۶] (د -

۱- برهان، ج ۱، ص ۳۲۹؛ نیز مقایسه کنید با:

Blachère, Intro. cor. 117.

۲- برهان، ج ۱، ص ۳۲۹؛ نیز شرح حال کسائی را در طبقات القرّاء، ج ۱، ص ۵۳۵-۵۴۰، بنگرید. برای سلسله سند قرائتهای این قاریان هفتگانه، بنگرید به: التیسیر فی القراءات السبع، ابوعمرو دانی، ص ۸ به بعد.

۳- شرح حال وی را در طبقات القرّاء، ج ۱، ص ۲۷۲ بنگرید.

۴- شرح حال وی را در طبقات القرّاء، ج ۲، ص ۳۸۲ بنگرید.

۵- حسن بن ابی الحسن یسار بصری، مولای انصار، یکی از بزرگان تابعین و از جمله دانشمندان اسلامی است که به زهد شهرت یافته است.

۶- ابن محیصن از مجاهد و درباس علم قرائت آموخته، و استاد ابوعمرو بصری است.

۱۲۳ هـ) و قرائت یحیی بن مبارک یزیدی[۱] (د - ۲۰۲ هـ) و قرائت ابوالفرج محمّد بن احمد شنبوذی[۲] (د - ۳۸۸ هـ).

اِسنادهای محدّثان تأثیر آشکاری در حرکت زنجیره‌ای قرائات (از آن زمان تا کنون) داشته است. توضیح اینکه: همانطور که علمای اسلام احکام شرعی و اصول تفسیر را از روایاتی استنباط می‌کنند که دارای سند صحیح باشند، قرائت احدی از قرّاء را هم نمی‌پذیرند مگر هنگامی که ثابت شود که وی قرائت قرآن را از مافوقش بطریق مشافهه و سماع (یعنی: باگوشهای خودش از دو لب استادش) فراگرفته است؛ تا جایی که سلسله سند به یکی از صحابه برسد که او از رسول الله فراگرفته باشد. بهمین جهت، در آغاز این سلسله سندهای مربوط به قرائات نام (همان) صحابه‌ای که روایاتی در حلال و حرام یا اسباب نزول یا بیان آیات از آنان بدست ما رسیده است تکرار می‌شود[۳]. این سلسله سندهای موجود برای قرائات، به علمای اسلامی این زمینه را داده است که بتوانند قرائات را **توقیفی** بنامند[۴]، و قرائت قرآن را بر مبنای قیاس مطلق منع کنند[۵]، و موضع عدّه‌ای دیگر از علمای اسلامی راکه زمخشری از جمله آنان است محکوم کنند. این عدّه می‌گویند: قرائات اختیاری (وگزینشی) هستند و دائر مدار گزینش و اجتهاد صاحبنظران در فصاحت و بلاغت است»[٦]. بنابراین، حتّی اگر قرائتی با عربیّت و با رسم‌الخط قرآن سازگار باشد ولی با سند صحیح نقل نشده باشد (همانند سلسله سندهایی که محدّثین موفق درست کرده‌اند) مردود خواهد بود، (و از آنطرف) چه بسیار

۱- از نحویان بغداد است که نزد ابوعمرو و حمزه شاگردی کرد و استادِ دوری وسوسی بوده است.

۲- محمدبن احمد بن ابراهیم بن یوسف بن عبّاس بن میمون بغدادی، معروف به شنبوذی، منسوب به استادش، ابن شنبوذ، «وی از ابن شنبوذ قرائات بسیاری را فراگرفت و ثبت‌کرد، و بهمین جهت به او منسوب گردید». چنانکه درکتاب النشر (ج ۱، ص ۱۲۲) آمده است.

۳- درکتاب التیسیر، تألیف ابوعمرو دانی، ص ۸ به بعد،گزارش دقیقی از سلسلهٔ سند قرائات قاریان سبعه آمده است که روشن می‌گرداند تا چه اندازه علمای اسلامی در ارتباط با صحت روایات و ثبوت فراگیری قرائات توسط راویان از طریق دهان به دهان و سماع نزد استاد سخت می‌گرفته‌اند.

۴- برهان، ج ۱، ص ۳۲۱.

۵- اتقان، ج ۱، ص ۱۳۲.

٦- برهان، ج ۱، ص ۳۲۱.

قرائتهایی که بعضی از علمای نحو یا بسیاری از نحوییّن آنها را مُنکَر (زشت و ناهنجار و غیرقابل قبول) اعلام کرده‌اند، ولی کسی به نظرشان وقعی ننهاده است. مانند: ساکن گردانیدن همزه در کلمهٔ «بارِئْکُم» و با سکون راء خواندن کلمهٔ «یأمُرْکُمْ» و مجرور خواندن «والارحامِ» و منصوب خواندن «لِیُجزیٰ قوماً» و فاصله انداختن میان مضاف و مضاف الیه در «قتلَ اولادَهُمْ شُرَکائِهِم» و از این قبیل[1]. روی این حساب، جای شگفتی نیست که قرّاء آنچنان موضع سختی در برابر ابوبکر بن مقسم[2] بگیرند که وی از میان همهٔ قرائات آنچه را که بنظر او از جهت عربیّت صحیح‌تر می‌آمده است، برمی‌گزیده است، هر چند که مخالف نقل یا مخالف رسم‌الخط مصاحف باشند. (و کار بجایی رسید که) برای این موضوع مجلسی ترتیب دادند (و او را محاکمه کردند!) و همگی اجماع بر منع او از این عمل، حاصل کردند![3] و نیز مجلس دیگری برای ابن شنبوذ[4] آراستند تا او را از کاری که پیش گرفته است توبه دهند! آخر، وی شروع کرده بود قرآن را بر اساس مواردی که از قرائت ابی و ابن مسعود می‌دانست بنویسد[5]!

این هر دو جلسهٔ (محاکمه) به فرمان **شیخ القراء ابن مجاهد** منعقد گردید که

۱- اتقان. ج ۱، ص ۱۳۰. نیز بنگرید به: إتحاف فضلاء البشر، ص ۱۸۵؛ که چگونه دمیاطی قرائت حمزه: ﴿وَاتَّقُوا اللهَ الَّذی تَساءَلونَ بِه وَ الْأَرحامِ﴾ [آیهٔ ۱، سورهٔ نساء - ۴] را توجیه می‌کند. «م» در کلمهٔ «الارحامِ» مکسور گردیده است، زیرا عطف شده است به ضمیر مجرور در کلمهٔ «بِهِ» بنابه مکتب نحویان کوفه. همچنین بنگرید در إتحاف (ص ۲۱۷) توجیه این قرائت ابن عامر را: ﴿وکذٰلك زُیِّنَ لکثیرٍ مِنَ المُشرکینَ قَتلُ اَولادَهُم شرکائِهِم﴾ که کلمهٔ ﴿قَتلُ﴾ در آیه را مرفوع خوانده است بنابر آنکه نایب فاعل ﴿زُیِّنَ﴾ باشد، و ﴿اَولادَهُم﴾ را منصوب خوانده است بنابر آنکه مفعول به باشد برای مصدر «قَتل» وکلمه ﴿شرکائِهِم﴾ را مجرور خوانده است بنابر آنکه، به عنوان فاعل، مصدر «قتل» به آن اضافه شده باشد.

۲- محمّد بن حسن بن یعقوب، معروف به ابن مِقسَم، یکی از نحویان و قاریان بنام بغداد؛ وی به سال ۳۵۴ هـ ق درگذشت (بنگرید به : طبقات القرّاء، ج ۲، ص ۱۲۳).

۳- اتقان، ج ۱، ص ۱۳۲؛ نیز بنگرید به : طبقات القرّاء، ج ۲، ص ۵۴.

۴- محمّد بن احمد بن ایّوب بن شنبوذ، از قرّاء و نحویّون نامدار بغداد، وی به سال ۳۲۸ هـ ق درگذشت (شرح حال وی را در طبقات القرّاء، ج ۲، ص ۵۲ بنگرید).

۵- مقایسه کنید با سخن ماسینیون، خاورشناس مشهور:

Massignon, "L." Al - Hallâj, martyr mystique de l'Islam, p. 243, note 4.

و نیز بهمین علّت، قرائت اعمش پذیرفته نشد. زیرا، وی قرائت اُبیّ و ابن مسعود را دنبال می‌کرد. نیز برای برخی وجوه قرائت اعمش، بنگرید به: کتاب المصاحف، ص ۹۱.

پیش از این او را شناختیم. وی اولین کسی بود که قرائات سبع را گرد آورد. ابن مجاهد قرائت قرآن را نزد ابن شاذان رازی فراگرفته بود که هر یک از آن دو قاری یاد شده (که پیاپی به محاکمه و توبهٔ اجباری کشانیده شدند) نیز که ابن مقسم و ابن شنبوذ باشند، از همو قرآن را فراگرفته بودند. امّا، همکلاسی این سه نفر و شاگردی آنان نزد یک استاد، ابن مجاهد را از سختگیری بر دو همشاگردی‌اش باز نداشت[1]. زیرا، قرّاء در عهد او اجماع داشتند بر اینکه قرائتی را بپذیرند که در سلسله سندهای محدّثین ثبت محکمتری داشته باشد و از نقطه نظر نقلی صحیح‌تر باشد، نه قرائتی را که در لغت عرب رایج‌تر و با قواعد عربی سازگارتر باشد[2]! **با وجود این** بعضی از لغویین و نحوییّن پیگیری قرائات «شاذّ» (پذیرفته نشده) را مورد عنایت قرار داده‌اند. ابن خالویه (د - ۳۷۰ هـ) کتابی دربارهٔ همین قرائات شاذ نوشته است که آنرا **المختصر فی شواذّ القراءات**[3] نامیده است. ابن جنّی[4] کتاب **المحتسب فی توجیه القراءات الشاذّة** را تألیف کرده است. ابوالبقاء عُکبری[5] کتابی فراگیرتر و مفصّل‌تر نوشته است، بنام: **املاء ما منَّ به الرّحمان من وجوه الإعراب و القراءات فی جمیع القرآن**. حتّی بعضی از علمای اسلامی

۱- خاورشناس فرانسوی بلاشر نیز به این مسئله اشاره کرده است بدون آنکه تعلیل و توجیهی منطقی برای آن بیابد. بنگرید به: Blachère, Intro. Cor., p. 128, note 169.
البتّه، تعلیل و توجیه طبیعی همهٔ این مسائل همانست که یادآور شدیم دائر بر اینکه در امثال این موضوعات تکیه کردن بر نقل صحیح ضرورت دارد.

۲- اتقان، ج ۱، ص ۱۳۰.

۳- برگشتراسر (خاورشناس) این کتاب را در قاهره به سال ۱۹۳۴ م به عنوان هفتمین کتاب از مجموعهٔ "Bibliotheca Islamica" منتشر کرده است. ابن خالویه، ابو عبدالله حسین بن احمد همدانی، پیشوای علمای عربیّت در روزگار خویش بوده است. کتابهای فراوانی دارد که معروفترین آنها کتابهای: الاشتقاق و کتاب لیس است و نیز کتابی که وی در باب قرائات شاذّ نوشته است. وی در شهر حلب به سال ۳۷۰ هـ ق درگذشت (بغیة الوُعاة، ص ۲۳۲).

۴- ابوالفتح عثمان بن جنّی، از دانشمندان بزرگ علم لغت و علم نحو. از آنِ اوست کتابهای: الخصائص، سرّالصناعة، و التصریف. وی به سال ۳۹۲ هـ ق درگذشت (بنگرید به: نُزهة الألِبّاء، ص ۴۰۶). از کتاب دیگر وی نیز: توجیه القراءات الشاذّة چند نسخهٔ خطّی در دارالکتب قاهره موجود است.

۵- عبدالله‌بن‌الحسین، مشهور به ابوالبقاء عُکبری. وی به سال ۶۱۶ هـ ق درگذشت (شرح حال او را در بغیة الوُعاة، ص ۲۸۱ بنگرید). کتاب وی: إملاءُ ما مَنَّ بِهِ الرحمن در مطبعهٔ میمنیّه در قاهره به سال ۱۳۲۱ هـ ق به

تردید نکرده‌اند در اینکه صریحاً بگویند: «توجیه یک قرائت شاذّ بسی نیرومندتر و کارآمدتر است از توجیه یک قرائت مشهور»[۱] و در پرتو توجیه قرائت‌های شاذّ مددی برای بازشناسی صحت و سقم تأویلات قرآنی یافتند:

قرائت ابن مسعود که بجای «و السارقُ و السارقةُ فاقطعوا اَیدِیَهُما» خوانده است: «والسارقُ و السارقةُ فاقطَعوا اَیْمانَهما» در جهت فهم اینکه برای جاری کردن حدّ سرقت کدام دست را باید برید؟ کمک کرده است.

ـ قرائت سعدبن‌ابی وقاص که در آیهٔ ۱۲ سورهٔ نساء دو کلمهٔ «مِن اُمٍّ» را افزوده و آیه را چنین خوانده است: «و له اَخٌ او اُختٌ - مِنْ اُمٍّ ـ فَلکُلٍّ...»[۲] به صراحت رسانیده است که نوع خواهری و برادری در این قضیهٔ شرعی مربوط به میراث چه باید باشد.

ـ قرائت عمربن عبدالعزیز که از امام ابوحنیفه نیز نقل شده است که بجای «اِنَّما یخشی اللّهَ مِنْ عباده العُلَماءُ» خوانده‌اند: «اِنَّما یَخْشیَ اللهُ من عباده العلماءَ»![۳] روشن گردانیده است که غرض از تخصیص علما و دانشمندان به خشیت خداوند (در جایی که غیر آنان نیز خشیت خداوند را دارند؟) نشان دادن مکانت و منزلت و درجهٔ تقرّب علما به خداوند است «و تأویل آیه (بر حسب این قرائت) چنانکه زرکشی گفته است، اینست که خشیت در اینجا بمعنای اِجلال و تعظیم است، نه خوف و ترسیدن!»[۴] زرکشی می‌افزاید: «این حروف (: قرائات) و مانند آنها مفسّر قرآن شده‌اند، و مانند این اقوال در تفسیر از بعضی تابعین هم نقل می‌شده است و مورد استحسان و استقبال قرار می‌گرفته است. دیگر چه رسد به اینکه نظریّه‌ای از بزرگان صحابه نقل شده و در متن قرائت نیز جای افتاده باشد! حال دیگر از تفسیر بالاتر و کار آمدتر است، زیرا کمترین بهره‌ای که می‌توان از این قرائات برد بازشناسی صحت تأویل آیات قرآنی است»[۵] و از همین

۱- برهان، ج ۱، ص ۳۴۱.
۲- در قرائت حفص (متن متواتر قرآن) در این آیه دو کلمهٔ «مِنْ اُمٍّ» وجود ندارد.
۳- بنگرید به: تفسیر قرطبی، ج ۱۴، ص ۳۴۴.
۴- برهان، ج ۱، ص ۳۴۱.
۵- برهان، ج ۱، ص ۳۷۷.

جاست که در زبان دانشمندان شیوع یافته است که می‌گویند: «اختلاف القراءات يُظْهِرُ اختلافَ الاحكام»[1] (ـ اختلاف قرائت‌ها اختلاف در احکام را روشن می‌گرداند).

این را هم باید افزود که توجیه بعضی از قرائات شاذّ خالی از تکلّف نیست و گاهی نیز در آغاز کار ناهنجار بنظر می‌رسد، امّا بلافاصله تأویل به دفاع بر می‌خیزد و آن ناهنجاری را از میان می‌بَرَد. مانند قرائت شاذّی که در آیهٔ سورهٔ حشر (۵۹) کلمهٔ «مُصَوِّر» را در عبارت «هُوَ اللهُ الخالقُ البارِىءُ المُصَوِّر» بفتح واو یعنی: المُصَوَّر می‌خواند! تأویل این قرائت آن است که «مصوّر» بر حسب این قرائت ـ مفعول اسم فاعل «البارىء» است که از نظر نحوی عمل فعل را انجام می‌دهد، و مانند آنست که گفته شده باشد: الّذی بَرَأ المُصَوَّرَ![2]

توجیه قرائات شاذّ بمنظور استنباط تأویلات عجیب و غریب از بعضی وجوه این قرائات، نوعی تفریح علمی بوده است که علمای اسلام در خلال تحقیقات و مطالعات وسیع و متنوّعشان در رابطه با هر چه که متعلّق به قرآن بوده است، سخت مورد علاقه‌شان بوده است: این دانشمندان همچنانکه خودشان را سرگرم بازشناسی تعداد آیات قرآن،[3] و طولانی‌ترین کلمه و کوتاهترین کلمه[4] و بیشترین حروف متحرک که در کتاب الله گرد آمده است،[5] و از این قبیل بررسیهایی که فایده‌ای نداشته‌اند مگر در موارد بسیار جزئی که بندرت مفید واقع می‌شده‌اند، تمایلی نیز نسبت به بررسی قرائات شاذّ در وجود خودشان دریافتند، آنهم فقط برای گسترده‌تر کردن دامنهٔ تحقیقات و بررسیهایشان، وگرنه به علم الیقین می‌دانستند که هر قرائتی که قرآن بودن آن کاملاً به

۱- اتقان، ج ۱، ص ۱۴۱.

۲- برهان، ج ۱، ص ۳۴۱. گفتنی است که این تأویل بعید و توأم با تکلّف است.

۳- روایت زرکشی را در برهان (ج ۱، ص ۲۵۱) از علی و عطاء و حمید و راشد دربارهٔ تعداد آیات قرآن بنگرید.

۴- برهان، ج ۱، ص ۲۵۲. در همین صفحه زرکشی بلندترین و کوتاهترین کلمه در قرآن را نیز یادآور شده است.

۵- برهان، ج ۱، ص ۲۵۴. زرکشی در این ارتباط تا آنجا پیش می‌رود که برای این منظور، به این آیهٔ شریفه در سورهٔ یوسف (آیهٔ ۸۰) استشهاد می‌کند: ﴿... حتّٰى يَاذَنَ لِيَ اَبِيَ اَوْيَحْكُمَ اللّٰهُ لِيَ﴾ البتّه بنابر قرائت دو کلمه «لي» و «أبي» بصورت «لِيَ» و «أبِيَ»؛ و اینگونه زیاده روی‌هاست که به ما اجازه می‌دهد در همهٔ گفتگوها و مباحث از این دست، نوعی خوشگذرانی علمی را ببینیم.

اثبات نرسیده باشد، تلاوت آن نه برای خود ایشان و نه برای دیگران، نه در نماز و نه در غیر نماز جایز نخواهد بود؛ و نیز اعتقاد به آن و پذیرش آن برای اَحَدی واجب نخواهد گردید. **نووی** در **شرح المهذّب**[1] می‌گوید: جایز نیست قرائت قرآن نه در نماز و نه در غیر نماز براساس قرائات شاذّ، بدلیل اینکه این قرائات، قرآن نیستند، و قرآن نبودنشان بدلیل آنست که قرآن جز به تواتر ثابت نمی‌گردد، و قرائت شاذ متواتر نیست، و هرکس جز این بگوید: مغلطه کار یا جاهل است، و اگر مخالفت کند و قرائت شاذ را بخواند قرائت او در نماز و در غیر نماز منکَر شناخته می‌شود (و مورد نهی قرار می‌گیرد)، و فقهای بغداد اتّفاق نظر دارند بر اینکه کسی را که قرآن را بر حسب قرائتهای شاذ بخواند **باید توبه داد!** ابن عبدالبرّ اجماع مسلمانان را نقل کرده است بر اینکه قرائت قرآن با قرائات شاذّ جایز نیست، و نباید پشت سر کسی که این قرائت‌ها را می‌خواند نماز گزارد»[2]، و بهمین جهت، امام مالک دربارهٔ کسی که در نماز بقرائت ابن مسعود و صحابهٔ دیگر در مواردی که مخالف رسم‌الخط مصحف است، قرائت کند، گفته است: «پشت سر او نماز نگزارند»[3].

این موضعگیری علمای اسلامی در برابر قرائت ابن مسعود - با آن پارسایی و علم و تقوای فراوان وي - چه بسا، انگیزه‌اش شایعهٔ انکار معوّذتین و فاتحةالکتاب و قرآن ندانستن آنها بوده باشد که به ابن مسعود نسبت می‌دهند، هر چند که بسیاری از علمای اسلامی این کار ابن‌مسعود را یک تفسیر منطقی می‌دانسته‌اند. ابن قتیبه در کتاب **مشکل القرآن** می‌گوید: «ابن مسعود چنین پنداشته است که معوذّتین از قرآن نیستند. زیرا، دیده

۱- المهذّب کتابی است در فروع فقه شافعی، تألیف ابراهیم بن محمّد شیرازی، درگذشته به سال ۴۷۶ هـ ق (کشف الظنون).

۲- برهان، ج ۱، ص ۳۳۳.

۳- برهان، ج ۱، ص ۲۲۲. خاورشناسان دست بردار نیستند. جز آنکه فتوای امام مالک را بزرگ کنند و فتوای (سختگیرانهٔ) وی را با فتواهای حنفیان که در این مسئله آسانگیرند مقایسه کنند. بنگرید به:
Geschichte des Qorans, III, 108, 109; cf. Blachère, Intro. Cor., 114, note 152.
البته، قضیّه فراتر از آن نیست که علمای اسلامی، و در صدر آنان امام مالک، در مسئلهٔ اثبات «قرآنیّت» که [illegible]

است که پیامبر اکرم حسن و حسین را با این دو سوره تعویذ می‌فرماید، و بر پایهٔ این گمان خویش ایستادگی کرده است. و ما نمی‌گوییم: ابن مسعود در این امر درست اندیشیده است و مهاجران و انصار اشتباه کرده‌اند. وی می‌افزاید: امّا اینکه فاتحة الکتاب را از مصحف خودش انداخته است، بخاطر این نبوده است که آنرا از قرآن نمی‌دانسته است - معاذالله! - بلکه نظرش بر این بوده است که قرآن را در میان دو لوح (جلد) قرار داده‌اند، بخاطر آنکه از شک و نسیان و زیاده و نقصان می‌هراسیده‌اند، و بنابه نظروی فاتحة الکتاب از این آفات در امان است. زیرا، هم سورهٔ کوتاهی است و هم فراگرفتنش بر همه کس واجب است»[1].

قرائت اُبیّ بن کعب نیز مانند قرائت ابن مسعود «شاذ» بحساب می‌آید، زیرا به او نسبت داده‌اند که دعای استفتاح و قنوت را در آخر مصحف خودش مانند دو سوره ثبت کرده بوده است[2] «با آنکه حجّتی بر قرآن مُنزَل بودن آندو اقامه نشده است، بلکه نوعی دعا هستند، و اگر قرآن می‌بودند مانند قرآن - بتواتر - نقل می‌شدند، و علم به صحّت آنها حاصل می‌گردید»[3].

برای متمایز گردانیدن قرائات پذیرفته شده از قرائات شاذّ، علمای اسلامی ضابطه‌ای وضع کرده‌اند مبنی بر اینکه قرائت مورد قبول باید سه شرط داشته باشد: **یکی**، موافقت آن قرائت با رسم‌الخط یکی از مصاحف عثمانی ولو بصورت تقدیری. **دوّم**، موافقت آن قرائت با عربیّت ولو به وجهی از وجوه. **سوّم**، صحت اسناد آن، هر چند که از آنِ قرّاء مشهور دهگانه (غیر از قرّاء سبعه) یا چهارده گانه باشد[4].

۱- اتقان، ج ۱، ص ۱۳۷-۱۳۸.
۲- برهان، ج ۱، ص ۲۵۱.
۳- برهان، ج ۲، ص ۱۲۸. باقلانی بطور کلّی معتقد است به اینکه «جایز نیست به عبدالله (بن مسعود) یا به ابیّ بن کعب یا زید یا عثمان یا علی، یا یکی از فرزندان یا خویشاوندان ایشان انکار آیه‌ای از قرآن یا کلمه‌ای از کتاب خدا یا تغییر و تبدیل آن یا قرائت آن برخلاف وجه مرسوم در مصاحف اجماعی مسلمین، از طریق خبر واحد، نسبت بدهند. این گونه نسبت‌ها روا نیست و پذیرفته نیز نیست. بلکه نسبت دادن اینها به دانی‌ترین مسلمانان روزگار ما سزاوار نیست، دیگر چه رسد به آنکه به مردمی از صحابه نسبت دهند» (بنگرید به: برهان، ج ۲، ص ۱۲۷).
۴- بنگرید به: اتقان، ج ۱، ص ۱۲۹.

ابن جزری در کتاب «مُنجِدُ المُقْرِئِین» ترجیح قائل شده است که در این ضابطه، بجای صحت اِسناد، تواتر شرط بشود. زیرا قرآن بودن جز با اسناد متواتر ثابت نمی‌گردد. بنابراین، قرائات چهارگانهٔ زائد بر قرائات دهگانه صحیح السند هستند ولی آحادی هستند و به تواتر نرسیده‌اند، و قرآنی که بتوان بعنوان تعبّد آنها را خواند و در نماز تلاوت کرد، نیستند. قرائات متواتر که امت اسلام آنها را پذیرفته‌اند، قرائات دهگانه هستند که خلف از سلف فراگرفته‌اند تا بدست ما رسیده است، و امروز، قرائتی متواتر غیر از قرائت‌های دهگانه موجود نیست.

سیوطی[۱] از ابن الجزری نقل می‌کند: انواع قرائت‌ها از حیث سند شش نوع است:

نوع اوّل: متواتر. و آن قرائتی است که آنرا جمعی از جمعی نقل کنند و امکان همدستی آنان در دروغگویی نباشد. مانند قراءاتی که از همهٔ طرق از قرّاء سبعه نقل شده است[۲]، و این نوع غالب قرائات را شامل می‌گردد.

نوع دوّم: مشهور. و آن قرائتی است که سندش صحیح باشد، یعنی در تمام سلسلهٔ سند، عدل ضابط (شخص عادل و دقیق) از همانند خودش نقل کرده باشد، و با یکی از مصاحف عثمانی هم موافقت داشته باشد ـ خواه از امامان هفتگانه باشد یا از امامان دهگانه، یا از امامان دیگر که مورد قبول هستند ـ و نزد قرّاء شهرت داشته باشد و آنرا غلط نشمرده و یا شاذّ ندانسته باشند، امّا در عین حال به درجهٔ تواتر هم نرسیده باشد. مانند قراءاتی که از طُرُق مختلف باختلاف از قرّاء سبعه نقل شده باشد، یعنی بعضی از راویان نقل کرده و بعضی دیگر نقل نکرده باشند.

از جمله مشهورترین کتبی که دربارهٔ این دو نوع از قرائات نوشته شده است، کتاب **التیسیر** تألیف دانی[۳] است و **الشاطبیّة**[۴] و **طیبة النشر فی القراءات العشر**[۵].

۱- از اتقان، ج ۱، ص ۱۳۲-۱۳۳. با اندکی تصرّف، بمنظور اختصار.

۲- جمهور علمای اسلامی بر آنند که قرائات سبع متواترند (بنگرید به: برهان، ج ۱، ص ۳۱۸).

۳- کتاب التیسیر فی القراءات السبع را پرتزل Pretzel (خاورشناس) در آستانه به سال ۱۹۳۰ م بعنوان دومین کتاب از مجموعهٔ "Bibliatheca Islamica" تحقیق و منتشر کرد. این کتاب مشتمل است بر شیوه‌های

این دو نوع از قرائات‌اند که قرآن براساس آنها خوانده میشود و اعتقاد به آنها واجب است و انکار هیچیک از آنها جایز نیست.

نوع سوّم: قرائتی است که سندش صحیح باشد، امّا با رسم‌الخط قرآن یا با عربیّت مخالفت داشته باشد و یا اینکه به آن حدّ از شهرت نرسیده باشد. این نوع از قرائات خوانده نمی‌شوند و اعتقاد به آنها نیز واجب نیست. از این نوع است قرائتی که حاکم (نیشابوری) از طریق عاصم جحدری از ابوبکر نقل کرده است که پیامبر اکرم قرائت فرمود: ﴿متّکئین عَلٰی رَفارِفَ خُضْرٍ وَ عَباقریٍّ حسٰان﴾[۶]، و هم از این نوع است قرائت: ﴿لقد جاءَکُم رَسولٌ من اَنْفَسِکُمْ﴾[۷].

نوع چهارم: شاذّ. و آن قرائتی است که سندش صحیح نیست، مانند قرائت ابن سُمَیفِع در آیهٔ ﴿فالیَومَ نُنَجّیکَ بِبَدنِک لِتکونَ لِمَنْ خَلْفَکَ آیـة...﴾ که «نُنَحّیکَ» و «خَلَفَکَ» خوانده است[۸].

نوع پنجم: جعلی و ساختگی. و آن قرائتی است که به‌گویندهٔ آن نسبت داده می‌شود ولی پایه و اساسی ندارد. مانند قراائاتی که محمدبن جعفر خزاعی[۹] گردآوری

قرائت قاریان بزرگ در بلاد مختلف اسلامی که ابوعمرو دانی از هر یک از قرائات قرّاء سبعه دو روایت آورده است. نیز بنگرید به:

Geschicite des Qorans, III, 214, sqq, cf. Blachère, intro. cor. p. 130, note 172.

۴- شاطبیّه، منظومه‌ای است منسوب به امام ابو محمّد قاسم شاطبی، درگذشته بسال ۵۹۰ هـ ق که وی در این کتاب، تیسیر دانی را در ۱۱۷۳ بیت به نظم آورده، و آنرا حِرز الآمانی، و وَجهُ التّهانیِ، فی القراءات السبع المثانی نامیده است. بنگرید به: کشف الظنون، ج ۱، ص ٦۴٦، نیز بنگرید به:

Krendow, Encyclopédie de l'Islam, IV, 349 (art. Schâtibf).

۵- تألیف: پیشوای مشهور علم قرائات، ابن جزری. منظومهٔ طیبة النشر ضمن مجموعه‌ای مشتمل بر هفت متن از کتب مربوط به علم قرائات در مطبعهٔ شرف به سال ۱۳۰۸ هـ ق به چاپ رسیده است. این کتاب غیر از کتاب النشر است که محمّد احمد دهمان به سال ۱۳۴۵ هـ ق در دمشق به چاپ رسانیده است.

٦- آیهٔ ٧٦، سورهٔ رحمان (۵۵)؛ قرائت حفص: ﴿مُتّکئینَ علی رَفرَفٍ خُضرٍ وَ عَبقریٍّ حِسانٍ﴾.

۷- آیهٔ ۱۲۸، سورهٔ توبه (۹)؛ قرائت حفص: ﴿مِن اَنفُسکُم﴾.

۸- آیهٔ ۹۲، سورهٔ یونس (۱۰)؛ قرائت حفص: ﴿فالیومَ نُنَجّیك ... خَلْفَك ...﴾.

۹- امام ابوالفضل محمّد بن جعفر خزاعی، مؤلّف کتاب المُنتهیٰ. وی در این کتاب قرائاتی را گردآورد که دانشمندان پیش از وی فراهم نیاورده بودند. وی به سال ۴۰۸ هـ ق درگذشت (بنگرید به: النشر، ج ۱، ص ۳۴). یادآوری می‌شود که ابن جزری وی را «امام» می‌خواند.

کرده و آنها را به ابوحنیفه نسبت داده است. مانند قرائت ﴿انّما یخشی اللّهُ من عباده العلماءَ﴾.

نوع ششم: قراآتی هستند که شبیه «مُدْرَج» - یکی از انواع حدیث - است و عبارت است از توضیحاتی که بر وجه تفسیر به قرائات افزوده شده است مانند قرائت سعدبن ابی وقّاص: ﴿وله اَخٌ اَوْ اُخْتٌ - مِنْ اُمٍّ - ...﴾ که دو کلمهٔ «من اُمٍّ» را به [آیه ۱۲ سورهٔ نسا (۴)] افزوده است؛ و قرائت: ﴿لیس علیکم جُنٰاحٌ ان تبتَغُوا فَضْلاً من رَبِّکُم - فی مواسِمِ الحجّ﴾ که عبارت «فی مواسم الحجّ» را به [آیهٔ ۱۹۸، سورهٔ بقره (۲)] افزوده است.

این نکته را هم باید تذکّر داد که **قاری قرآن**، مُقْرِئ نامیده نخواهد شد - حتّی اگر همهٔ قرائات دهگانه و چهارده گانه را حفظ کرده باشد - مگر هنگامیکه این قرائات را با سماع و مشافهه استوار گردانیده باشد.



بااین بررسی شتابزده، توانستیم حقیقت قرائات را ترسیم کنیم و توضیح بدهیم، و یک نظرگاه کلّی از قرائات و قرّاء بگیریم تا ما را در راه وصول به هدف اساسی خودمان که فهم متون قرآنی است، مدد برساند، و بررسی‌های ما همواره بر پایهٔ آن عبارات و تعبیراتی است که قرآن بودن آن به تواتر رسیده باشد. با این توضیح که وقتی قرآن بر هفت حرف نازل شده است، ما همهٔ این حروف (وجوه) را در هر قرائتی که متواتر باشد و یکی از آن حروف را شامل گردد، پی می‌جوییم، و تکیه‌گاه ما در این بازشناسی، صحیحترین از حیث نقلی و نه قیاسی‌ترین از نظر قواعد عربی، خواهد بود. زیرا، ما قرآن را حاکم بر قواعد لغت و نحو قرار می‌دهیم، و آن قواعد را بر قرآن حاکم نمی‌گردانیم. و دلیل ما اینست که نحویان قواعدشان را در درجهٔ اوّل از قرآن استخراج کرده‌اند، سپس از حدیث و کلام عرب، در درجهٔ دوم.

فصل ششم

علم ناسخ و منسوخ

در فصل «اسرار نزول تدریجی قرآن» دیدیم که وحی قرآنی یکباره با همهٔ قوانین و مقرّراتش مسلمانان را غافلگیر نساخت، بلکه بتدریج بر قلب مبارک پیامبر اکرم نازل گردید، و پا به پای وقایع و حوادث دوران رسالت آنحضرت سیر می‌کرد، و دیدیم که این نزول تدریجی آن عادات اخلاقی و آداب و رسوم اجتماعی را نیز شامل می‌شد که اسلام ترجیح می‌داد در برابر آنها موضع مُدارا و فرصت و مهلت دادن را اتخاذ کند، با ایمان به اینکه کُندی با برنامه‌ریزی بهتر است از شتابزدگی با هرج و مرج!

همچنین، بهنگام پیجویی مراحل پیاپی نزول قرآن در مکّه و مدینه، نیاز مبرمی را به یک علم قرآنی احساس کردیم که پرتو روشنگر دیگری بر این گام‌ها بیفکند، و ما را در جهت پیگیری و ترسیم آن دورانها با دقّت فراوان یاری دهد. این همان **علم ناسخ و منسوخ** است که به ما این امکان را می‌دهد که آنرا نوعی از انواع تدریج در نزول وحی بشمار آوریم. شناختی که ما نسبت به **موارد صحیح ناسخ و منسوخ** داریم کار مشخّص گردانیدن سابق و مسبوق (مقدّم و مؤخّر) بخشهای مختلف قرآنی را از حیث نزول میسّر می‌گرداند، و ما را با یکی از جنبه‌های حکمت خداوندی در پرورش مردمان آشنا می‌سازد، و ما را بر مصدر حقیقی قرآن واقف می‌گرداند که همان خداوند ربّ‌العالمین است. زیرا، او هر چه را بخواهد محو و هر چه را بخواهد اثبات می‌کند. حکمی را برمی‌دارد و حکم دیگری را تغییر می‌دهد، بدون آنکه احدی از آفریدگان او

را دست و دخالتی در آن باشد، حتّی شخص خاتم پیغمبران!

از آنجاکه واژهٔ «نسخ» اشاره به معانی مختلفی دارد، بحث و جدل دانشمندان در رابطه با تعریف اصطلاحی نسخ فراوان بطول انجامیده است:

- «نسخ» بمعنای «ازالهَ» (بر طرف کردن و کنار زدن) می‌آید، و بهمین معنی آمده است در آیهٔ ۵۲، سورهٔ حج (۲۲) که می‌فرماید: ﴿فینسخ اللّهُ ما یلق الشیطان ثمَّ یُحکِمُ اللّهُ آیاته﴾[1] (ـ آنگاه خداوند القائات شیطانی را بر طرف می‌کند و کنار می‌زند و سپس آیات خودش را استوار می‌گرداند).

«نسخ» بمعنای تبدیل (و تعویض) نیز آمده است، مانند این آیه: ﴿وَ إذا بَدَّلنا آیةً مَکانَ آیةٍ﴾[2] (ـ و هنگامیکه تعویض و جایگزین می‌کنیم آیه‌ای را بجای آیهٔ دیگری ....).

- «نسخ» بمعنای «جا به جا کردن» نیز آمده است، مانند جابه‌جایی میراث[3] (در مقررات تقسیم ارث).

- و بالاخره، «نسخ» بمعنای «انتقال دادن از جایی به جایی» نیز می‌آید. از جمله: ﴿نَسختُ الکتابَ﴾ (یعنی: از کتاب نسخه‌برداری کردم) که چنین عبارتی وقتی گفته می‌شود که الفاظ و رسم‌الخط آن کتاب را (عیناً) به نسخه دیگری منتقل کرده باشند[4]. این وجه اخیر را بعضی از دانشمندان نپذیرفته‌اند، و دلیلشان اینست که کسی که نسخه‌برداری می‌کند، الفاظ منسوخ را (مجدّداً) در نسخهٔ خود نمی‌آورد، و آنچه در نسخه‌اش می‌نویسد، الفاظ دیگری هستند[5]. امّا، **سعدی** از کسانی که این قول اخیر را

۱- عرب زبانان می‌گویند: ﴿نَسخَتِ الشَّمسُ الظِّلَّ﴾ یا ﴿نَسَخَ الشَّیبُ الشَّبابَ﴾ (- : آفتاب سایه را کنار زد، یا: پیری آثار جوانی را از میان برد). بنگرید به: اساس البلاغة، ص ۴۵۴، نیز مقایسه کنید با : برهان، ج ۲، ص ۲۹.

۲- آیهٔ ۱۰۱، سورهٔ نحل (۱۶). مقایسه کنید با : اتقان، ج ۲، ص ۳۲.

۳- «تناسخ» مواریث عبارتست از تحویل و تحوّل میراث از یکی به دیگری. نیز مقایسه کنید با: برهان، ج ۲، ص ۲۹. بنابر همین معناست که گفته‌اند: اصل معنای ریشهٔ نسخ جابجا کردن زنبورهای یک کندو و نیز عسل موجود در آن کندو، به کندوی دیگر است.

۴- مقایسه کنید *اتقان*، ج ۲، ص ۳۴ را با : برهان، ج ۲، ص ۲۹.

۵- بنگرید به : *اتقان*، ج ۲، ص ۳۴.

پذیرفته‌اند حمایت کرده[1] و بنفع آنان استدلال کرده است به آیهٔ ۲۹، سورهٔ جاثیه (۴۵) که می‌فرماید: ﴿انّا کنّا نستنسخ ما کنتم تعملون﴾[2] (ـ ما همواره نسخه‌برداری می‌کردیم هر آنچه را که شما انجام می‌دادید) همچنین به آیهٔ ۴، سورهٔ زخرف (۴۳) که می‌فرماید: ﴿و انّه فی امّ الکتاب لَدَینا لَعَلیٌّ حکیم﴾ (ـ و این قرآن در امّ الکتاب در نزد ما دارای رتبه‌ای بالا و حکمتی والا است). «اُمّ الکتاب» ـ در نظر سعدی ـ چیزی نیست جز «لوح محفوظ» یا «کتاب مکنون» که «لا یمسُّهُ الاّ المُطَهَّرونَ» و نسخه بردارندهٔ قرآن از روی لوح محفوظ، الفاظ آیات منسوخ را در نزول تدریجی وی از امّ الکتاب گرفته و آورده است[3].

منشأ این همه بحث و جدل در تعریف «نسخ» بازمی‌گردد به رابطه‌ای که فیما بین مرزبندی لغوی کلمه و مرزبندی اصطلاحی آن وجود دارد، و این رابطه (حتماً) باید لحاظ شود، تا مبادا جریان کاربرد این کلمه در آیهٔ ۱۰۶، سورهٔ بقره (۲) که می‌فرماید: ﴿ما نَنسَخْ من آیةٍ اَوْ نُنْسِها نَاتِ بِخَیْرٍ مِنْها اَوْ مِثْلِها﴾ از اسلوب زبان عربی خارج گردد، آنهم در مقام تعبیر و تعریف قضیّه‌ای که از نظر اسلامی بسیار مهمّ و خطیر است. ما فکر نمی‌کنیم قرآن در همهٔ مواردی که این کلمه را آورده است بجز در معنای اصلی حقیقی خودش به‌کار برده باشد: همان معنایی که غیر آن در ذهن احدی دور نمی‌زند. (البتّه) اگر عشق به مجادله و تشریفات قائل شدن برای اختلافات لفظی و خوشگذرانی‌های فکری که همیشه و همواره معمول بوده است بگذارد! بر این مبنا، همان تعریفی که دانشمندان (از دیر باز) برای نسخ داشته‌اند که «**نسخ» عبارتست از «برداشتن حکم شرعی با دلیل شرعی**» دقیقترین تحدید و تعریف اصطلاحی برای این کلمه بوده است، که همزمان، با زبان عربی که «نسخ» را بمعنای «ازاله» و «رفع» می‌شناسد ـ از یکسوی ـ و با

۱- امام ابو عبدالله محمّد بن برکات سعدی. کتابی دارد بنام: الایجاز فی معرفة ما فی القرآن مِن منسوخ و ناسخ. وی این کتاب را برای افضل بن امیرالجیوش تألیف کرد. یک نسخهٔ خطّی از این کتاب در دارالکتب المصریّة به شمارهٔ ۱۰۸۵ تفسیر موجود است که تاریخ نگارش و استنساخ آن ۶۵۳ هـ ق است.

۲- نیز نگاه کنید به : برهان، ج ۲، ص ۲۹؛ نیز مقایسه کنید با: اساس البلاغة، ص ۴۵۴.

۳- مقایسه کنید با: اتقان، ج ۲، ص ۳۴.

متون شرعی نیز از سوی دیگر هماهنگی دارد، که بی‌تردید، بعضی از احکام آن با دلایل قوی و صریح در رابطه با وقایع معروف و ثبت شده برداشته شده است، و فلسفهٔ آن رازها و حکمتهایی بوده است که بجز راسخون فی‌العلم آنها را بازنمی‌شناسند.

اختلاف علمای اسلام در تعریف «نسخ» بازگوی کنندهٔ انواع دیگری از اختلاف نیز در این موضوع خطیر اسلامی می‌تواند باشد: بعضی نسخ را در خود قرآن منحصر گردانیده‌اند، که هیچ اشکالی در نسخ قرآن با قرآن نیست و دلایل عقلی و نقلی بسیاری بر جواز آن دلالت دارند. امّا بیشتر علمای اسلامی به جایز دانستن نسخ سنّت با قرآن تمایل نشان داده‌اند، مانند نسخ روزهٔ روز عاشورا که از طریق سنّت به ثبوت رسیده است، با وجوب روزهٔ ماه رمضان از طریق قرآن[1].

نسخ قرآن با سنّت، را شافعی روا ندانسته است؛ چنانکه عبارت او در «رساله»اش اشاره دارد[2]. امّا کسانی که در این مسئله سخن گفته‌اند، مراد شافعی را درنیافته‌اند. وی خواسته است کتاب و سنّت هر دو را مورد تعظیم و تجلیل قرار دهد و در مقام بیان هماهنگی و همخوانی آندو بوده است و خواسته است بگوید که قرآن و سنّت در هیچ موردی با یکدیگر اختلاف ندارند مگر آنکه در یکی از آندو همانندی برای آن یکی است که آنرا نسخ می‌کند[3].

امّا نسخ سنّت با سنّت: بیشتر علمای اسلامی در این رابطه اشکالی ندیده‌اند، زیرا رسول الله در تشریع احکام برای امّتش، چه ابتدائاً و چه بعنوان نسخ احکام قبلی، جز از الهام خداوندی بهره نمی‌گیرد[4]. حضرت رسول اکرم - در امور شرعی - ﴿و ما

۱- برهان، ج ۲، ص ۳۲.
۲- رساله، ص ۱۳۷-۱۴۶.
۳- مقایسه کنید با: برهان، ج ۲، ص ۳۲. مطلبی که ما در اینجا آوردیم خلاصه‌ای است از پاسخ زرکشی به این عطیّه که مرادِ امام شافعی را در نیافته است، و در این ردّیه استدلال کرده است به نسخ آیهٔ وصیّت با حدیث ﴿لاٰ وَصِيَّةَ لِوارِثٍ﴾ در حالی که جمهور علمای اسلامی برآنند که ناسخ آیهٔ وصیّت آیات ارث‌اند. بعضی از محقّقان نیز معتقدند که این اصلاً از مقولهٔ نسخ نیست، و حکم وصیّت همچنان باقی است و آیات ارث هیچگونه تعارضی با آن ندارد.
۴- نیز گفته‌اند: سنّت - اصولاً - سنّت را نسخ نمی‌کند. نیز گفته‌اند: سنّت اگر به امر خدا باشد و از طریق وحی، نسخ می‌کند؛ اما اگر به اجتهاد باشد نسخ نمی‌کند. این قول را ابن حبیب نیشابوری در تفسیر خود

ینطق عن الهوی * اِنْ هُوَ الاّ وَحیٌ یُوحیٰ﴾. یکی از نمونه‌های این نوع نسخ را نسخ حکم وجوب وضو پس از خوردن غذای آتش دیده می‌داند که وقتی، پیامبر اکرم از گوشت گوسفند (بریان) خوردند و پس از آن وضو نگرفتند، و با این ترتیب حکم مزبور نسخ گردید.

بگذریم. در این بحثهای قرآنی ما فقط متعرّض مسئلهٔ **«نسخ قرآن با قرآن»** می‌شویم، مبادا که با وسعت دادن میدان سخن بعضی از قضایای اصولی مطرح شوند و شکل دیگری به کتاب ما بدهند که شایسته است در چنین موقعیّتی ازآن برحذر باشیم. حتّی ای کاش می‌شد که ما کاری با اختلافات لفظی در مسئلهٔ نسخ قرآن با قرآن نداشته باشیم، تا اینکه ناچار نباشیم دلایل هر دو جناح را ذکر کنیم و نقطه نظرهایشان را روشن کنیم و بالاخره هر دوی آنها را به اثبات حقیقت نسخ در کتاب الله بازگردانیم. امّا چگونه می‌توانیم همانند چنین مسئله‌ای را که در تشریع اسلامی و در مباحث قرآنی آثار عمیقی دارد مورد غفلت قرار بدهیم؟! بنابراین، ناگزیریم که به رؤس مسائل در این کشمکش علمی اشاره کنیم:

جمهور علمای اسلامی - پیش از **ابومسلم اصفهانی**[1] - بدون هیچ تردیدی قائل به جواز نسخ در کتاب الله بوده‌اند، بلکه علما در مقام استشهاد به آیات منسوخهٔ قرآن نیز چندان دشواری و رنجی احساس نمی‌کردند، هر چند که بعضی از آنان در این باره سخت دست بالا می‌گرفتند! **ابومسلم** وقتیکه نظریّه‌اش را در موضوع نسخ آورد، هرگز نسخ را اجمالاً یا تفصیلاً باطل نگردانید، زیرا دانشمندی محقّق بود و آیاتی را که در قرآن صریح در نسخ‌اند خوانده بود؛ بلکه تنها انواعی از نسخ را در آیات قرآنی باطل اعلام کرد که به‌گمان او با این سخن خداوند متعارض بودند که خداوند می‌فرماید: ﴿لاٰ یأتیهِ الباطِل مِنْ بَیْنِ یَدَیْهِ وَ لاٰ مِنْ خَلْفِه تنزیل من حکیمٍ حَمیدٍ﴾. ابومسلم ترجیح داد که «نسخ» را از آن پس «تخصیص» بنامد تا بدینوسیله از ابطال حکم قرآنی بدور مانده

گزارش کرده است (برهان، ج ۲، ص ۳۱).

۱- محمّدبن بحر، مشهور به ابومسلم اصفهانی، از بزرگان مفسّران معتزلی مذهب است. وی بسال ۳۲۲ هـ ق درگذشت. مهمترین کتابهای وی جامع التأویل در علم تفسیر است.

باشد.

امّا علمای اسلامی در برابر ابومسلم و امثال وی سخت ایستاده‌اند، و فیما بین «نسخ» و «تخصیص» فرق قائل شده‌اند و گفته‌اند: «تخصیص» عبارتست از «منحصر گردانیدن حکم عام بر بعضی از افراد آن» و به این ترتیب این انحصار در شمول حکم، برداشتن حقیقی حکم از بعضی از افراد مشمول آن نیست، و شمول یک حکم عمومی بر بعضی افراد بخصوص بر سبیل مجاز است، زیرا لفظ عام در اصل برای همهٔ افراد وضع گردیده است و جز با قرینهٔ تخصیص، محدود به بعضی از افراد نشده است. امّا در «نسخ»، متن منسوخ همچنان در موضوع خودش استعمال شده، و همچنان همهٔ زمانها را شامل می‌گردد. چیزی که هست، حکم شامل (متن منسوخ) تا وقت معیّنی استمرار پیدا می‌کند، و هیچ چیز آنرا باطل نمی‌گرداند، مگر متن ناسخ ـ بخاطر حکمتی که خداوند از آن آگاه است[1].

همچنین، در مقام تخصیص، باید یک قرینهٔ قبلی یا بعدی یا همزمان مورد توجّه قرار گیرد، امّا «نسخ» واقع نمی‌گردد مگر بواسطهٔ دلیلی که نسبت به منسوخ مؤخّر است. و نیز، تخصیص هم در «خبر» است و هم در غیر خبر، ولی نسخ جز در «خبر» واقع نمی‌گردد[2]. (تفاوت دیگر اینست که) دلایل حسّی و عقلی نیز در کنار کتاب و سنّت در تخصیص مؤثّرند، مانند آیهٔ ۳۸، سورهٔ مائده (۵) که خداوند می‌فرماید: ﴿والسارقُ و السارقةُ فاقْطَعوا اَیدِیَهُما﴾ که با سخن رسول اکرم تخصیص یافته است که فرموده است: ﴿لاٰ قَطعَ الّا فی رُبع دینار﴾ (و نتیجتاً، با وجود آنکه آیه عمومیّت دارد که دست هر دزدی باید قطع گردد، فقط در موردی که سرقت یک ربع دینار یا بیشتر باشد دست قطع می‌شود). امّا، نسخ، دلیلش حتماً باید شرعی و منحصر در کتاب و سنّت باشد. بنابراین،

۱- مقایسه کنید با: مناهل العرفان، ج ۲، ص ۸۰.

۲- زیرا، جمهور علمای اسلامی برآنند که نسخ واقع نمی‌شود مگر در اوامر و انواهی؛ و کسانی که اشکالی ندیده‌اند در اینکه اخبار نیز مورد نسخ واقع می‌گردند، اخبار را مقید گردانیده‌اند به اخباری که مراد از آنها امر و نهی باشد (برهان، ج ۲، ص ۳۳). به همین جهت، نظر کسانی که قائل به وقوع نسخ در اخبار، بطور مطلق، باشند، قابل اعتنا نیست. نیز مقایسه کنید با: الناسخ والمنسوخ، ابن سلامة، ص ۲۵.

تحت عنوان نسخ، حکم شرعی با دلیل عقلی - مثلاً - نسخ نمی‌گردد[۱]. حاصل این تفاوت‌های فیمابین تخصیص و نسخ آنست که بعد از تخصیص، مابقی مواردی که حکم عام آنها را شامل می‌گردد، همچنان معمول به هستند، بنابراین استدلال به عام بعد از تخصیص باطل نخواهد بود، ولی مواردی که از (مصادیق) متن منسوخ، حکمشان برداشته شده است، هرگونه استدلال یا عمل به آنها باطل خواهد بود[۲].

امّا، اگر ابومسلم اصفهانی و امثال او نسخ و تخصیص را درهم آمیخته و در برابر خداوند بی‌ادبی کرده‌اند و واژهٔ «تخصیص» را که خودشان اختراع کرده‌اند بر واژهٔ «نسخ» که قرآن به آن تصریح دارد ترجیح داده‌اند، قائلین به «نسخ» نیز دربارهٔ آن مبالغه کرده‌اند، و بسیاری از موارد عامّ تخصیص یافته را در شمار منسوخ درآورده‌اند، و اینان نیز در برابر خداوند بی‌ادبی نشان داده‌اند و دروازهٔ نسخ راکاملاً رویاروی خلط‌کنندگان بین نسخ و بداء و در هم آمیزندگان نسخ و اِنساء، وکسانیکه نسخ احکام را با نسخ اخبار بهم آمیخته‌اند، برگشوده‌اند.

از جمله مبالغه‌های قائلان به نسخ اینکه تار و پود یک آیهٔ قرآنی را از هم گسیخته‌اند و چنین پنداشته‌اندکه اوّلش منسوخ است و آخرش ناسخ(!) مانند این سخن خداوند متعال در آیهٔ ۱۰۵ سورهٔ مائده (۵) : ﴿یا اَیُّهَاالذین آمنوا علیکم انفسکم لایضرّکم من ضلّ اذا اهتدیتم ...﴾ که آخر آیه دعوت به امر به معروف و نهی از منکر می‌فرماید و از این رو - به نظر ابن العربی - ناسخ قسمت اول آیه است که خداوند متعال صریحاً می‌فرماید: ﴿علیکم انفسکم﴾[۳] (- مراقب خودتان باشید). حتّی ابن العربی چنین پنداشته است که آیهٔ ۹۹ سورهٔ اعراف (۷): ﴿خُذ العفوِ وَأمُر بالعرف و اَعرض عن

۱- مناهل العرفان، ج ۲، ص ۸۱.

۲- این در مواردی است که منسوخ خود برطرف کنندهٔ حکم نسبت به همهٔ افراد تحت مشمول عامّ باشد، امّا، اگر تنها برطرف کنندهٔ حکم از برخی افراد تحت شمول عامّ باشد، نه همهٔ افراد تحت شمول عام، همچنان تا حدودی قابلیت احتجاج به آن را در خود نگاه خواهد داشت. نیز مقایسه‌کنید با: مناهل، ج ۲، ص ۸۱.

۳- احکام القرآن، ابن عربی،ج ۱، ص ۲۰۵؛ نیز مقایسه کنید با: اتقان، ج ۲، ص ۳۲؛ الناسخ والمنسوخ، ابن سلامة، ص ۱۵۳.

الجاهلین﴾ (که سه جمله است) جملهٔ اوّلش و جملهٔ آخرش منسوخند و جملهٔ وسطی آن محکم (که ناسخ آندو است)[1].

باز، از جمله مبالغه‌های شگفتی که کرده‌اند اینست که آن عادات و آداب و رسوم جاهلیّت را که قرآن باطل کرده است در شمار (ناسخ و) منسوخ آورده‌اند، مانند: تحریم همسران پدر[2] و مقرّر کردن دیه (خونبها)[3] و قصاص[4] و منحصر کردن طلاق در سه مرتبه[5]. همچنین، مواردی را (از ناسخ و منسوخ شمرده‌اند) که قرآن حکم شریعتهای آسمانی قبلی را برداشته است مانند مباح گردانیدن بعضی از خوراکیها که بر پیروان ادیان پیشین حرام بوده است. همهٔ این موارد را - بطور کلی - محقّقان از شمار ناسخ و منسوخ بیرون می‌دانند، و توجیهشان این است که اگر بخواهیم این چنین شمار ناسخ و منسوخ را زیاد کنیم، همهٔ آیات قرآن در این عداد خواهند آمد: زیرا، همگی آیات قرآن یا بیشتر آنها بردارندهٔ احکام و معتقداتی هستند که کفّار و اهل کتاب بر آن بوده‌اند، و حقّ (در تعریف) ناسخ و منسوخ اینست که (بگوییم:) **ناسخ آیه‌ای از قرآن باشد و حکم آیهٔ دیگری از قرآن را نسخ کرده باشد**[6].

۱- نیز احکام القرآن، ج ۱، ص ۳۸۸. همچنین مقایسه کنید با: الناسخ و المنسوخ، ابن سلامة، ص ۱۷۰. از جمله طُرفه مثال‌هایی که ابن عربی از این قبیل آورده است، اینکه آیهٔ پنجم سورهٔ توبه (۹): ﴿فاذا انسَلَخَ الاشهرُ الحُرُمُ﴾ ناسخ است برای ۱۱۴ آیه در قرآن کریم؛ آنگاه ذیل خودِ آیهٔ مذکور ناسخ صدر آیه گردید: ﴿فَإن تابُوا و اَقاموا الصلوٰة و آتَوُاالزکاةَ فَخَلّوا سَبیلَهُم﴾ بنگرید به: احکام القرآن، ص ۲۰۱.

۲- چنانکه در این آیهٔ شریفه: ﴿وَ لا تنکحوا ما نکح آباؤکُم مِنَ النساء اِلاّ ماقد سلَف﴾ [آیهٔ ۲۲، سورهٔ نساء - ۴]. نیز مقایسه کنید با: الناسخ و المنسوخ، ابن سلامة.

۳- مانند این آیهٔ شریفه: ﴿فَدِیَةٌ مُسلّمَةٌ اِلی اهلِه و تحریرُ رقبةٍ مؤمنةٍ﴾ [آیهٔ ۹۲، سورهٔ نساء - ۴].

۴- مانند این آیهٔ شریفه: ﴿یا ایُّها الذین آمنوا، کُتِبَ علیکُم القصاصُ فی القتلیٰ: الحرُّ بِالحرِّ، وَالْعَبدُ بِالْعبدِ؛ وَ الأُنثیٰ بِالأُنثیٰ﴾ [آیهٔ ۱۷۸، سورهٔ بقره - ۲]. ابن سلامة در کتاب الناسخ و المنسوخ (ص ۴۹) تصریح کرده است که این آیه برخی علدات جاهلیان را نسخ کرد، از جمله اینکه آنان رضایت نمی‌دادند مگر آنکه در برابر هر برده از بردگانشان یک مرد آزاد را بکشند و در برابر هر زن از کشتگانشان یک مرد را بکشند، خداوند میان طرفین در احکام قصاص تساوی برقرار فرمود.

۵- در این آیهٔ شریفه: ﴿الطلاق مرَّتانِ؛ فَاِمْساك بِمعروفٍ اَو تسریحٌ بِاِحسانٍ﴾. شگفت از کار مفسّران که محدود گردانیدن تعداد طلاق ممکن را در سه طلاق، نسخ یک عملکرد جاهلی قرار داده‌اند عبارت از اینکه طلاق محدود به هیچ عددی نیست.

۶- مقایسه کنید با: اتقان، ج ۲، ص ۳۶-۳۷.

حرص و ولعی که این دانشمندان در زمینهٔ اکتشاف موارد (بیشتری از) نسخ در آیات کتاب خدا (قرآن مجید) داشته‌اند، آنان را دچار اشتباه‌هایی در روش کار گردانیده است که سزاوار (مقام علمی) آنان بود که از این اشتباهات دوری کنند! تا جاهلان (از این بررسیهای علمی) آلت دستی برای یورش بردن به کتاب خدا نسازند! برای هیچیک از این علمای اسلامی پوشیده نبوده است که (اوّلاً) قرآن بودن جز با تواتر ثابت نمی‌شود (و ثانیاً) اخبار آحاد، ظنّی هستند نه قطعی. با وجود این نسخ در قرآن را بر سه نوع تقسیم کرده‌اند(!): نسخ حکم بدون تلاوت، نسخ تلاوت بدون حکم، و نسخ حکم و تلاوت هر دو. برای نوع اوّل (: نسخ حکم بدون تلاوت) هر چه می‌خواهند شواهد بیشتری بیاورند، (دست کم) متن قرآن را نه از نزدیک و نه از دور، دست نمی‌اندازند! چون (بنابه تعریف این نوع از نسخ) تلاوت آیه نسخ نشده است بلکه حکم آن برداشته شده است و فلسفه برداشته شدن حکم نیز اسرار تربیتی و رموز تشریعی است که خداوند از آنها باخبر است. امّا جرأت و جسارت عجیب (این بزرگان) در رابطه با نوع دوم و نوع سوم است که - بنابه پندار اینان - آیات مشخصی از قرآن تلاوتشان نسخ شده است (یعنی: از قرآن برداشته شده‌اند!) حال، تعدادی از آن آیات، احکامشان نیز نسخ شده و تعدادی دیگر احکامشان نسخ نشده باقی مانده است.

اگر این دستاوردها (ی علمی!) را مورد بررسی قرار دهیم، خیلی زود یک **اشتباه مرکّب** در آنها کشف می‌کنیم: تقسیم مسائل بر چند نوع، وقتی درست است که برای هر نوعی از آنها شواهد بسیار یا - دست کم - شواهد کافی وجود داشته باشد، تا بشود از آنها قاعده‌ای استنباط کرد. جایی که **این عاشقان نسخ** (!) برای هر یک از این دو نوع (دوم و سوم) یک یا دو شاهد بیشتر ندارند[1]. و همهٔ مواردی هم که ذکر کرده‌اند

۱- آن نوع از منسوخ که تلاوت آن نسخ شده باشد امّا حکم آن نسخ نشده باشد، شاهد معروف آن فقط همین است که گفته‌اند: در سورهٔ نور آیه‌ای این چنین وجود داشته است: ﴿الشیخُ وَالشیخَةُ إِذا زَنَیا فَارْجُموهما البتَّةَ نکالاً مِنَ اللّهِ﴾ (بنگرید به: تفسیر ابن کثیر، ج ۳، ص ۲۶۱). از جمله دلایل اضطراب (و نابسامانی) این روایت آنکه در صحیح ابن حبّان روایتی آمده است که از آن بر می‌آید این آیه که آنرا منسوخ التلاوة پنداشته‌اند در سورهٔ احزاب بوده است، نه در سورهٔ نور. همچنین، نوع دیگر از منسوخ که هم تلاوت آن نسخ شده باشد و هم حکم آن نسخ شده باشد، شاهد معروف آن در کتابهای ناسخ و منسوخ این روایت از عایشه

«خبر واحد» است، و جایز نیست که بتوانیم با دلالت چند خبر واحدی که حجّتی با آنها نیست بر انزال قرآن قطع و یقین حاصل کنیم. ابن ظفر در کتاب الینبوع همین نظریهٔ استوار را گرفته است، و نپسندیده است (و محکوم کرده است) که چنین مواردی را در عداد نسخ تلاوت آیات قرآن بشمار آورند و دلیلش را چنین ذکر کرده است: «زیرا، خبر واحد قرآن را ثابت نمی‌کند»[1]. این رأی استوار را ابن ظفر[2] در کتاب خود الینبوع بر گرفته است. چنانکه این موارد را از قبیل «منسوخ التلاوة» دانسته و گفته است: زیرا خبر واحد قرآن را ثابت نمی‌کند[3].

این انواع استنباط شده از خبرهای واحد نیز عاشقان نسخ را بسنده نبوده است، و کار غلوّ آنان در مسئلهٔ نسخ به جایی کشیده شده است که پنداشته‌اند ناسخ نیز نسخش جایز است، (یعنی اشکالی ندارد) که ناسخ هم منسوخ بشود! و برای این (نسخ مجدّد) آیهٔ ۶، سورهٔ کافرون (۱۰۹) را مثال آورده‌اند که خداوند (به پیامبر می‌فرماید که به کافران بگو:) ﴿لکم دینکم وَلِیَ دین﴾ (ـ شما به دین خودتان و من به دین خودم). بنابه پندار ایشان، این آیه با فرمان ﴿فَاقتُلوا المشرکین﴾ (ـ پس بکشید مشرکان را) در آیهٔ ۵، سورهٔ توبه ـ (۹) نسخ شده است، و آنگاه این فرمان نیز با فرمان دیگر: ﴿حتّیٰ یُعْطُوا الجِزْیَةَ عن یَدٍ وهُم صاغِرونَ﴾[4] در آیهٔ ۲۹، سورهٔ توبه (۹) (که فرمان جزیه گرفتن باشد) نسخ گردیده است. جالب‌ترین نکته‌ای که در این استشهاد قرآنی وجود دارد آنست که

(رض) است که گوید: در میان آیات نازل شدهٔ قرآنی، این آیه نیز بود: ﴿عشرُ رَضَعاتٍ معلوماتٍ یُحرِّمْنَ﴾ سپس با ﴿خمسٌ مَعلومات﴾ نسخ گردید، و زمانی که رسول خدا(ص) از دنیا رفتند، همچنان در میان آیات و سُوَر قرآنی تلاوت می‌شد (مقایسه کنید با: اتقان، ج ۲، ص ۳۵).

۱- این سخن منکران نسخ تلاوت است که ابوبکر در انتصار از آنان نقل کرده است (نیز مقایسه کنید با: برهان، ج ۲، ص ۴۰؛ اتقان، ج ۲، ص ۴۲.

۲- ابوعبدالله بن ظفر محمّدبن محمّد صقلی، درگذشته به سال ۵۶۸.ه‍ ق؛ از کتاب وی «الیَنبوع» چند جزء پراکنده از یک نسخ خطی در دارالکتب قاهره به شمارهٔ ۳۱۰ تفسیر موجود است.

۳- مقایسه کنید با: برهان، ج ۲، ص ۳۶. از اینجاست که علمای اسلامی درباب نسخ آیات قرآنی سخت گرفته‌اند وگفته‌اند: «قرآن جز با قرآن نسخ نمی‌شود! و منظورشان این بوده است که «قطعی جز با قطعی نسخ نمی‌شود. استدلال کرده‌اند به این آیهٔ شریفه: ﴿ما ننسَخ مِن آیةٍ أو نُنسِهانَاتِ بِخیرٌ مِنْها أو مِثلِها﴾ و گفته‌اند: جز قرآن مانند قرآن یا بهتر از قرآن نخواهد بود (مقایسه کنید با: برهان، ج ۲، ص ۳۱).

۴- نیز مقایسه کنید با: برهان، ج ۲، ص ۳۱.

آیهٔ جزیه متعلّق به اهل کتاب است، آنوقت چگونه می‌تواند آیه‌ای را که مربوط به مشرکان است نسخ کند؟![1]

مبالغه‌های بعضی از این علمای اسلامی در مسئلهٔ ناسخ و منسوخ با امور بدیهی مخالفت دارد و با منطق فطرت و طبیعت در تعارض است: این **هبة الله بن سلامة**[2] است که دربارهٔ نسخ در آیات سورهٔ انسان (سورهٔ هفتاد و ششم قرآن) سخن می‌گوید و بنظر او همهٔ آیات این سوره محکمند بجز دو آیه و بخشی از یک آیهٔ دیگر[3]، و نخست آن بخش از آیه را که منسوخ می‌داند ذکر میکند که عبارتست از کلمهٔ «اسیراً» از آیهٔ ۸ این سوره: ﴿ویطعمون الطعام علی حبّه مسکیناً و یتیماً و اَسیراً﴾ (توضیح اینکه:) مراد از اسیر در این آیه غیر اهل قبله یعنی اُسرای مشرکان هستند (که باید آنان را غذا داد) و بنابه پندار وی، اطعام اسیران مشرکین با آیهٔ سیف (آیهٔ شمشیر) نسخ شده است[4]. روزی کتاب ابن سلامه «الناسخ و المنسوخ» (توسط یکی از شاگردانش) برای او خوانده می‌شد و دخترش گوش می‌داد. وقتی به این موضع از کتاب رسید سراپای وجودش را وحشت فراگرفت که چگونه اشتیاق پدرش نسبت به نسخ او را واداشته است که یک اصل اخلاقی ثابت در اسلام را که حتّی در همهٔ ادیان آسمان بر آن اتّفاق نظر وجود دارد، فراموش کند؟! این بود که فوراً گفت: اشتباه کرده‌ای پدر جان در این کتاب! گفت: چگونه، دخترکم؟ دختر گفت: همهٔ مسلمانان بر این مسئله اجماع دارند که اسیر را باید غذا داد و نباید او را از گرسنگی کشت!! پدر گفت: راست گفتی[5].

۱- نزدیک به این است روایتی که می‌گوید: آیهٔ شریفهٔ ﴿فَاعفُوا وَ اصفَحُوا حتّیٰ یَاتِیَ اللّهُ بِاَمْرِهِ﴾ [آیهٔ ۱۰۹، سورهٔ بقره - ۲] را آیهٔ ﴿فَاقتلوا المُشرکِینَ﴾ نسخ کرده است آنگاه همین آیه ناسخ را نیز، آیهٔ ﴿حتّیٰ یُعطُوا الجِزیَة﴾ نسخ کرده است (برهان، ج ۲، ص ۳۱).

۲- هبة الله بن سلامة ابن ابی القاسم بغدادی. درگذشته بسال ۴۱۰ هـ ق (بنگرید به : شَذَرات الذهب، وفیات ۴۱۰ هـ ق). کتاب وی الناسخ و المنسوخ به سال ۱۳۱۵ هـ ق در حاشیهٔ اسباب النزول واحدی در یک مطبعهٔ هندی در مصر به چاپ رسیده است.

۳- ابن سلامه در : الناسخ و المنسوخ، ص ۳۲۰.

۴- الناسخ والمنسوخ، ابن سلامه، ص ۳۲۱. منظور وی آیهٔ سیف است، یعنی: ﴿فاقتلوا المشرکین﴾ [آیه ۵، سورهٔ توبه - ۹].

۵- مقایسه کنید با: برهان، ج ۲، ص ۲۹؛ اتقان، ج ۲، ص ۳۹.

درست در شرایطی که منکران نسخ، موارد منسوخ را نیز در ردیف تخصیص می‌شمرند! (و پرواضح است که) چه بسیار آیات قرآنی استثنایی خورده‌اند[1] یا علّت خاصی برای آنها ذکر شده است یا (حکم عامّ آیه‌ای) با آیهٔ دیگر تخصیص یافته است، و اینان (بلافاصله) کلیشهٔ نسخ را روی آن کوبیده‌اند، بی‌آنکه به پیوند روند کلام (سیاق) و هماهنگی آیات با یکدیگر و پیوند آخر آیه به اوّل آن (یا آخر سیاق به اول آن) اهمیّتی بدهند. سیوطی گفته است[2]: نوع دیگر، نسخی است که از اقسام مخصوص (تخصیص یافته) است نه از اقسام منسوخ، و ابن‌العربی به این مسئله توجّه کرده است و مطلب را بخوبی تحریر کرده است؛ مانند: ﴿انّ الانسان لفی خسر * الاّ الّذین آمنوا و عَملوا الصالحات و تواصوا بالحق و تواصوا بالصّبر﴾ [آیات ۲ و ۳، از سورهٔ عصر - ۱۰۳] و [آیات ۲۲۴ تا ۲۲۷ (آخر) سورهٔ شعراء (۲۶)]: ﴿والشعراء یتّبعهم الغاوُن * اَلَم تَر انَّهم فی کلّ وادٍ یهیمون * و انّهم یَقولونَ ما لا یفعلون * الاّ الذین آمنوا و عملوا الصالحات ...﴾ و این فرمان خداوند در [آیهٔ ۱۰۹ سورهٔ بقره (۲)]: ﴿فَاعفوا وَاصفَحوا حَتّیٰ یأتیَ الله بِاَمْرِهِ﴾ و دیگر آیاتی که با استثناء یا ذکر نتیجه‌ای تخصیص زده شده‌اند. کسانی که این آیات را در عداد منسوخ آورده‌اند، اشتباه کرده‌اند. از همین قبیل است فرمان خداوند در [آیهٔ ۲۲۱، سورهٔ بقره (۲)]: ﴿وَلاٰ تنکحوا المشرکاتِ حتّیٰ یؤمِنَّ﴾[3] که گفته‌اند با فرمان دیگر خداوند در آیهٔ ۵، سورهٔ مائده (۵) که می‌فرماید:

۱- مقایسه کنید با نظر ابن سلامه (در: الناسخ و المنسوخ، ص ۲۶): «گروهی دیگر گفته‌اند: هر جمله‌ای که با «الاّ» از آن استثنا بعمل آمده باشد منسوخ است؛ زیرا، استثنا ناسخ آن است.

۲- اتقان، ج ۲، ص ۳۶. مقایسه کنید با: الناسخ و المنسوخ، ابن سلامة، ص ۸۵. نیز از این جمله است که بعضی از علمای اسلامی گمان برده‌اند سخن خداوند متعال در سورهٔ توبه: ﴿إنفِروا خِفافاً وثِقالاً﴾ با آیات عذر، مانند آیهٔ ﴿لیسَ الاَعمیٰ حرجٌ ...﴾ در سورهٔ فتح (آیهٔ ۱۱۷)؛ و آیهٔ ﴿وَ ما کانَ المؤمِنونَ لِیَنفِروا کافَّةً، فَلَولاٰ نَفَر مِن کلّ فرقةٍ منهم طائفةٌ ...﴾ (بنگرید به : الناسخ والمنسوخ، ابن سلامة، ص ۱۸۶). حق اینست که این آیه منسوخ است و آیاتی که ذکر شدند ناسخ این آیه‌اند. بنابراین، این آیه از باب نسخ است. گویی فرموده است : بهر اندازه از شماها که مورد نیاز باشند برای تحصیل علم دین بروند، و البتّه نابینا و بیمار و ناتوان نباشند.

۳- مقایسه کنید با این سخن مکّی که می‌گوید: «گروهی - از علمای اسلامی - یادآور شده‌اند آن دسته از خطاب‌هایی که اشاره به زمان بندی و نهایت زمان دارند، محکم‌اند و منسوخ نیستند. زیرا، سرآمد تعیین شده دارند، و خطابی که سرآمد تعیین شده داشته باشد نسخ در آن راه ندارد (اتقان، ج ۲، ص ۳۵).

﴿والمحصنات من الذين اوتواالکتاب من قبلکم﴾ نسخ شده است، و (اینطور نیست، بلکه) فقط این آیه تخصیص است برای آیهٔ قبلی.

در میان مواردی که **تکثیر کنندگان** (موارد نسخ) ذکر کرده‌اند، شواهد رنگارنگی دیده می‌شوند که نه ارتباطی با نسخ دارند و نه به تخصیص مربوط می‌شوند و نه بهیچ وجه من الوجوه رابطه‌ای با آندو دارند[1]، مانند اینکه (می‌گویند) ﴿و مّما رزقناهم ینفقون﴾ آیهٔ ۳، سورهٔ بقره (۲) و نیز هر آیه‌ای که در آن ذکری از انفاق افزون بر زکات واجب بمیان آمده است، با آیهٔ وجوب زکات نسخ شده است[2]. امّا محقّقان از علمای اسلامی نظرشان اینست که آیهٔ انفاق خبری است در معرض ستایش متّقیان، و می‌تواند به «زکات» تفسیر شود، و (در عین حال) تأمین مخارج خانواده، و هزینه کردن در امور مستحبّی مانند امداد و میهمانی (و غیره) را نیز شامل گردد، و در آیه کلمه یا جمله‌ای نیست که دلالت کند بر اینکه منظور انفاق واجبی غیر از زکات باشد (تا آیهٔ زکات بتواند آنرا نسخ کند)[3].

مورد دیگر آنست که **بعضی از عوام مفسّرین** گمان کرده‌اند که آیهٔ ۸، سورهٔ تین (۹۵) از جمله آیاتی است که با آیهٔ سیف نسخ شده است - وه که چقدر از آیات قرآنی را به این آیهٔ سیف نسخ کرده‌اند؟![4] - با اینکه چنین سخنی نه نسخ می‌پذیرد و نه تخصیص! خداوند برای همیشه احکم الحاکمین است![5]... تردیدی در این نیست که باگذشتن اندیشهٔ نسخ (در چنین مواردی) از ذهن این مفسّران، در برابر خداوند بی‌ادبی از خود نشان داده‌اند. هر چند که بسیار کوشیده‌اند تا عباراتی راکه در اینجا بر نسخ دلالت می‌کرده است بنحوی تعدیل کنند، حتّی یکی از آنان گفته است که این آیه معنایش نسخ شده است نه لفظش. معنایش با آیهٔ سیف نسخ شده است: گویا خداوند

۱- اتقان، ج ۲، ص ۳۶.
۲- الناسخ و المنسوخ، ابن سلامه، ص ۳۲-۳۳.
۳- الناسخ و المنسوخ، ابن سلامه، ص ۳۲۹-۳۳۰.
۴- اتقان، ج ۲، ص ۳۶.
۵- الناسخ و المنسوخ، ابن سلامه، ص ۳۳۰.

متعال (در این آیه) فرموده است: رهایشان کن و دست از آنان بدارا».[1]

امّا (با همهٔ این حرفها) اسائهٔ ادب در برابر خداوند، براستی در این سهل‌انگاری اصحاب نسخ و (کوشش در) فراوانتر نشان دادن موارد ناسخ و منسوخ، کاملاً مجسّم است! علی‌رغم اینکه به علم‌الیقین می‌دانند که این شواهدی راکه با بحث و تأویل (بعنوان نسخ) توجیه می‌کنند، به «اِنساء» نزدیکتر است تا به نسخ، و بیشتر به «انساء» می‌چسبد (که «انساء» بمعنای «تأخیر انداختن بیان مطلبی تا زمان فرا رسیدن نیاز به آن» است). اینان آمده‌اند مواردی راکه بخاطر وجود سببی فرمانی صادر شده است و پس از آن سبب آن فرمان از بین رفته است (و بنابراین خود فرمان نیز برداشته شده است) در شمار منسوخ آورده‌اند مانند اینکه بهنگام ضعف و کمی تعداد، مسلمانان به صبر و گذشت نسبت به کسانی که منکر قیامت بودند، مأمور شدند،[2] و سپس این فرمان با آیهٔ سیف نسخ گردید. در حالیکه این اصلاً به نسخ ارتباطی ندارد، و فقط نوعی از «نَسْء» و تأخیر بیان تا وقت حاجت است چنانکه خداوند در آیهٔ ۱۰٦، سورهٔ بقره (۲) (که تنها آیه‌ای است که در آن سخن از نسخ به میان آمده است) می‌فرماید: ﴿اَوْ نُنْسِها﴾. هر کسی که با تحقیق علمی مسئلهٔ «نسخ» را دریافته باشد، می‌داند که غالب این شواهد از قبیل مُنْسَأ (اِنْساء شده) هستند نه منسوخ، یا از قبیل بیان حکم مُجمَل‌اند (که بعداً تفصیل یافته است)[3]. فرمان قتال به تأخیر افتاده است تا زمانی که مسلمانان نیرومند گردند، و در آن وضعیت ضعیف بودنشان مأمور به صبر بر آزار دشمنان بوده‌اند[4]. چقدر علاّمهٔ زرکشی سخنش در حاشیهٔ این موضوع استوار است! وی می‌گوید: «و با این تحقیق سستی سخنانی که از دهان بسیاری از مفسرین بیرون آمده است روشن می‌گردد که در

۱- مقایسه کنید با: برهان، ج ۲، ص ۴۲. اشاره است به آیهٔ ۱۴ سورهٔ جاثیه (۴۵): ﴿قُل لِلَّذین آمَنوا یَغفِروا لِلَّذین لایَرجونَ ایّامَ الله﴾ که دربارهٔ عمر بن خطّاب، نازل شده است، آنگاه که مردی از مشرکان در مکّه با او سخن گفت و او را تحریک کرد، و برآشفته گردانید، و عمر قصد او کرد (مقایسه کنید با: الناسخ و المنسوخ، ابن سلامه، ص ۲۷۷).

۲- ابن سلامه، ص ۲۷۸.

۳- مقایسه کنید با : برهان، ج ۲، ص ۴۳.

۴- بنگرید به: اتقان، ج ۲، ص ۳۵.

رابطه با آیاتی که مسلمانان را به سبک گرفتن دشمنی‌ها (و قیام نکردن در برابر دشمنان) امر می‌فرمایند، گفته‌اند این آیات با آیهٔ سیف نسخ شده‌اند، در حالیکه چنین نیست، بلکه اینها از قبیل «مُنْسَأ» هستند، به این معنا که هر امری که صادر می‌شود، امتثال آن در یک مدّت زمان محدود بخاطر علّتی که آن حکم را ایجاب می‌کند، واجب است، بعد هم آن حکم بجهت جابه‌جایی علّت، جای خودش را به حکم دیگری می‌دهد، و «نسخ» نیست. نسخ عبارتست از برطرف ساختن (اِزاله) حکم بطوریکه دیگر تا ابد امتثال آن جایز نباشد»[1].

از این روی است که اسلام - از روی رأفت و رحمت - در آغاز دعوت اسلام، مسلمانان را با نظیر این فرمان مخاطب گردانید: ﴿یا اَیُّهَا الّذین آمنوا علیکم انفُسَکم لایضرّکُمْ من ضَلَّ اِذَا اهتدَیْتُمْ﴾ (قسمتی از آیهٔ ۱۰۵ سورهٔ مائده - ۵) (- ای مسلمانان! مراقب خودتان باشید! کسانی که گمراه شده‌اند به شما زیانی نمی‌رسانند، اگر شما هدایت یافته باشید). و بعدها که امر به معروف و نهی از منکر و کارزار در این رابطه را بر مسلمانان فرض گردانید، زمانی بود که دعوت اسلامی پای گرفته بود. خداوند همواره در هر حالت و وضعیتی فرمانهایی را بر پیامبرش نازل فرموده است که کاملاً با شرایطی که پیامبر اکرم و مسلمانان داشته‌اند متناسب باشد. بعضی از دانشمندان را همین بررسی (محقّقانه) بر آن واداشته است که فتوایشان بر این قرار گیرد که با تبهکاران در شرایط ضعف (و نبودن امکانات یا کافی نبودن تجهیزات و نیروی انسانی) باید از طریق مسالمت‌آمیز وارد شد و دست از قتال و کارزار کشید. بنابه فرمودهٔ پیامبر اکرم: ﴿بدأ الاسلام غریباً و سیعود غریباً کما بدأ﴾[2].

۱- برهان، ج ۲، ص ۴۲؛ سیوطی نیز در اتقان (ج ۲، ص ۳۵) این سخن زرکشی را نقل کرده است.
۲- برهان، ج ۲، ص ۴۳. زرکشی در اینجا حاشیه دقیق و استواری دارد. وی می‌افزاید: «خداوند متعال و سبحان، حکیم است. بهنگام ناتوانی پیامبر اکرم(ص) خداوند از روی رأفت و رحمت نسبت به پیروان آنحضرت، حکمی را بر آنحضرت نازل فرمود که در خورِ آن حالت بود. و اگر در آن هنگام جهاد واجب می‌گردید، دشواری و سختی پیش می‌آورد. امّا همینکه خداوند اسلام را عزّت بخشید و غلبه داد و پیروز گردانید، خطابی دیگر را بر آنحضرت نازل گردانید که با آن حالت جدید هماهنگی داشته باشد، یعنی بازخواست از کفّار برای قبول اسلام یا ادای جزیه، اگر اهل کتاب بودند؛ و یا قبول اسلام یا کشته شدن، اگر

نمونهٔ دیگر، مشتبه شدن بیان قرآنی بر بعضی از مفسّران است که بنظرشان نسخ آمده است، مانند آیهٔ ٦، سورهٔ نساء (۴) که خداوند متعال می‌فرماید: ﴿وَ مَن کان غنیاً فلیستعفِفْ، وَ منْ کانَ فقیراً فلیأکُل بالمعروف﴾ (ـ و ـ از کفیلان ایتام ـ هر آنکس که دارنده است ـ از خوردن اَموال یتیمان ـ تا می‌تواند عفّت ورزد)، و هرآنکس که فقیر است، در حدّی که عرفاً معمول است ـ از مال یتیم ـ بخورد). این آیه را آمده‌اند ناسخ آیهٔ دیگری شمرده‌اند که در ترتیب (جاودانهٔ) قرآن مجید نسبت به این آیه مؤخّر آمده است. خداوند متعال در آیهٔ ۱۰ همین سوره می‌فرماید: ﴿انَّ الذین یأکُلونَ اموال الیتامیٰ ظُلماً، اِنَّما یأکلونَ فی بطونهم ناراً و سیصلَونَ سعیراً﴾[۱] (که وعدهٔ آتش و عذاب به خورندگان اموال یتیمان می‌دهد). تحقیق مطلب آن است که در اینجا ناسخ و منسوخی وجود ندارد. آیهٔ اولی (آیهٔ ششم سورهٔ نساء) حکم مواردی از خوردن اموال یتیمان را که ظلم بحساب نمی‌آید بیان کرده است (و آیهٔ دهم تصریح به مواردی دارد که ظلم محسوب است)[۲].

شاید از همهٔ عجایب عجیبتر باشد که مفسران به خودشان قبولانده‌اند که حتّی در ارتباط با گزارش تاریخی وقایع نیز قائل به نسخ شوند، با آنکه به عقل جور درنمی‌آید که چگونه ممکن است یک واقعه‌ای که با همهٔ کرده‌ها و گفته‌هایی که در آن به وقوع پیوسته است در تاریخ به ثبت رسیده است، تغییر پذیرد؟! (آری) اینان آمده‌اند آیهٔ سیف را ایضاً ناسخ فرمان خداوند متعال در آیهٔ ۸۳، سورهٔ بقره (۲) دانسته‌اند که می‌فرماید: ﴿وَ قولوا للناس حُسْناً﴾[۳] در حالیکه ـ از روند بیان خداوند در آیه روشن است که ـ این فرمان یکی از مواد میثاقی است که خداوند از بنی‌اسرائیل گرفته است![۴]

اهل کتاب نبودند. این دو حکم، یعنی مسالمت بهنگام ناتوانی و شمشیر کشیدن به هنگام توانایی، هرگاه سببشان بازگردد، باز خواهند گشت، و حکم شمشیر کشیدن هیچگاه ناسخ حکم مسالمت نیست؛ بلکه امتثال هر یک از آن دو جداگانه واجب است.

۱- نیز مقایسه کنید با: الناسخ و المنسوخ، ابن سلامه، ص ۳۷.

۲- برای فهرست آراء و نظرات مختلف در این زمینه، بنگرید به : تفسیر ابن کثیر، ج ۱، ص ۴۵۵.

۳- نیز بنگرید به: الناسخ والمنسوخ، ابن سلامه، ص ۳۷.

۴- متن کامل آیهٔ شریفه چنین است: ﴿وَاِذ اَخَذنا میثاقَ بنی اسرائیل لا تعبدون الاّ اللّه و بالوالدین احساناً و

واپسین مصداقهایی که عاشقان نسخ در ارائهٔ آن به رقابت پرداخته‌اند، پرده‌برداری از آیات منسوخه‌ای است که پیش از نسخ حکمشان، مدت مدیدی مورد عمل بوده‌اند! مشاهده می‌کنیم که ناگهان (این دلباختگان نسخ) به این نکته هدایت می‌شوند ـ و ای کاش که هدایت نمی‌شدند! ـ که آیه‌ای در سورهٔ احقاف (آیهٔ ۹) بنابه پندار این آقایان، حکمش بمدّت شانزده سال ثابت بوده است تا وقتیکه سر آغاز سورهٔ فتح (که پیشگویی فتح مکّه است) نازل گردید و آنرا نسخ کرد. آن آیه چنین است: ﴿قُلْ ما کُنْتُ بِدْعاً من الرُسُل و ما ادری ما یُفعَلُ بِي ولابِکُم ...﴾ (ـ بگو که من نو پرداخته‌ای از فرستادگان خداوند نبوده‌ام و نمی‌دانم با من و با شما چه خواهد شد) ابن سلامه نظرش اینست که اول این آیه محکم است. و قسمت منسوخ آیه عبارت ﴿و ما اَدری ما یُفعَل بِي ولابکُم﴾ است، و تأکید می‌کند بر اینکه پیامبر اکرم ده سال در مکّه به این آیه عمل کرد و مشرکان او را سرزنش کردند، آنگاه به مدینه مهاجرت فرمود و در آنجا نیز شش سال مورد سرزنش مشرکان بود که می‌گفتند: چگونه روا باشد برای ما که از مردی پیروی کنیم که نمی‌داند بر سر او و یارانش چه خواهد آمد؟ آنگاه آیات اول سورهٔ فتح نازل شد ﴿انّا فتحنا لَک فتحاً مبیناً!﴾ و مشرکان چنین استنتاج کردند که پیامبر اسلام دیگر از این پس می‌داند که بر سر او و اصحابش چه خواهد آمد؟![1]

این همه سهل انگاری و آسانگیری در کار نسخ کلام‌الله، و در مقام مشخص گردانیدن مدّت زمان عمل به آیات منسوخ قبل از نسخ آنها، و آیات قرآنی را فیمابین مفاهیمی که در هنگام نزول ـ اول بار ـ داشته‌اند، و مفاهیمی که پس از تبدیل و تغییر

ذِی القُربیٰ و الیتامیٰ وَالمساکینِ، و قُولوا لِلّناسِ حُسناً، وَاَقیموا الصلاة، و آتُوا الزکاة، ثمَّ تولّیتم الاّ قلیلاً منکم و اَنتم مُعرِضُون﴾. نیز مقایسه کنید با: تفسیر ابن کثیر، ج ۱، ص ۱۱۹-۱۲۰؛ اتقان، ج ۲، ص ۳۶.

۱- ابن سلامه، در: الناسخ و المنسوخ، ص ۲۷۹. ابن سلامه به این همه سخنان بی‌رویّه بسنده نکرده است، بلکه به رنگ دیگری، سخنان بیراههٔ دیگری را نیز افزوده است. به نظر ابن سلامه: «در کتاب خدا کلمه و عبارتی نیست که هفت آیهٔ قرآنی آنرا نسخ کرده باشند، مگر این آیه»، مراجعه کنید به کتاب وی، ص ۲۸۳. این سخن وی اشاره به ۷ آیهٔ آغاز سورهٔ فتح است که ۴ آیهٔ نخستین تا ﴿وکان الله علیماً حکیماً﴾ در شأن حضرت رسول اکرم(ص) نازل گردیده، و آیهٔ پنجم در شأن صحابهٔ آنحضرت، و آیهٔ ششم و آیهٔ هفتم راجع به منافقان و یهودیان. فکر نمی‌کنم از این تکلّف کم نظیر شگفتی شما پایان پذیرد!

حکم آنها بوسیلهٔ آیات دیگری که باگذشت مدّت زمانی طولانی یاکوتاه نازل شده‌اند، اینطرف و آنطرف انداختن! **غیرتمندان نسبت به کتاب الله** را بر آن داشته است که تا آنجاکه توانسته‌اند، شبح هولناک نسخ را از ساحت مقدّس قرآن دور سازند، گویی نسخ در نظر این دانشمندان غیرتمند معادل «بَداء» بوده است، یا اینکه - دست‌کم - یک گذرگاه طبیعی برای قائل شدن به بداء دیده می‌شده است که راه را برای جاهلان در هر زمان و مکان می‌گشاید تا مسئلهٔ «نسخ» را با آنهمه رازهای حکیمانه‌اش با «بداء» با آنهمه زشتی و تباهی آن و دلالتی که بر جهل قائلان به آن دارد، در هم بیامیزند!

«بَداء» از کسی سرمی‌زند که ابتدا نظری پیدا می‌کند و ارائه می‌دهد، آنگاه چیز دیگری بنظرش می‌آید (و نظر قبلی‌اش را پس می‌گیرد)[1]. یهودیان - پیش از این - از قائل شدن به نسخ گریخته بودند تا مبادا قائل شدن به نسخ، آنان را به قائل شدن بداء نکشاند. آنان چنین می‌پنداشتند که نسخ چیزی که نازل شده است و به آن عمل شده است، مترادف آنست که بگوییم: خداوند چیزی بنظرش می‌رسد که قبلاً نرسیده بوده است و احکام را تغییر می‌دهد! و چنین نسبتی را به خداوند دادن روا نیست. بعضی از محقّقان مسلمان نیز - قدیماً و جدیداً - شتاب گرفته و از «نسخ» - همانند یهودیان - فرار کرده‌اند، و آنرا در عِداد «بَداء» برشمرده‌اند - بخصوص که دیده‌اند مفسران بدون دلیل بر موارد نسخ مصّرانه می‌افزایند. (حق اینست که) هر دو گروه بالا گرفته‌اند: **اصحاب نسخ** حق نداشته‌اند که زیاده‌روی کنند و «نسخ» را با مفاهیمی بیامیزند که ارتباطی با نسخ ندارند. مُنکران نسخ نیز حق نداشته‌اند که موضوعی را ابطال کنند که آیاتی از کلام الله مجید صریحاً گویای آنست و حوادثی که در تاریخ به ثبت رسیده و پژوهشگر محقّق قادر بر انکار آنها نیست بر آن دلالت دارند. و نیز این حق را نداشته‌اند

۱- برهان، ج ۲، ص ۳۰. ابوالفضل ابراهیم، مصحّح برهان، این کلمه رادر دو موضع بصورت «البُداء» ضبط کرده است که اشتباهی مشخّص است؛ چنانکه از پیگیری این ریشه در تمامی قاموس‌های معروف برمی‌آید. «بَداء» بمعنای «ظهور بعد از خفاء» است. از جمله در این آیهٔ شریفه: ﴿وَبَدَا لهم سَيِّئَاتُ مَا عَمِلُوا﴾. معنای دیگری نیز دارد که عبارت است از پدید آمدن نظر جدیدی که پیش از آن موجود نبوده است. در قاموس گفته است: ﴿و بَداله فی الأمرِ بُدُوّاً، و بَداءً و بداةً﴾، یعنی در آن زمینه برای او نظری پدید آمد»؛ چنانکه در این آیهٔ شریفه خداوند متعال می‌فرماید: ﴿ثمَّ بَدالَهم مِن بَعدِ مَارَاَوُا الآياتِ لَيَسجُنُنَّهُ حتّی حين﴾.

که «نسخ» را در نظر مردم با «بداء» مشتبه گردانند.

منکران نسخ فراموش کرده‌اند یا خودشان را به فراموشی زده‌اند - چنانکه زرقانی گفته است[۱] - که خداوند متعال هنگامی که بعضی از احکام خودش را با بعضی دیگر از احکام خودش نسخ می‌کند، مطلبی که قبلاً بر او پوشیده بوده باشد برایش به ظهور نپیوسته است، و نظر جدیدی هم برایش حاصل نشده است که پیش از آن چنان نظری را نداشته بوده باشد. بلکه خداوند سبحان هم ناسخ را می‌داند و هم منسوخ را آنهم با علم ازلی پیش از آنکه هر دو را برای بندگانش تشریع فرماید، بلکه پیش از آنکه مخلوقات را خلق کند، و آسمان و زمین را بسازد و بپردازد. جز آنکه خداوند - جلّت حکمته - دانسته است که حکم اوّل منسوخ بستگی به حکمت یا مصلحتی دارد که در وقت معیّنی پایان می‌گیرد، و در کنار آن، می‌دانسته است که ناسخ در آن زمان تعیین شده فرا می‌رسد که آنهم بستگی به حکمت یا مصلحت دیگری دارد. و شک نیست که حکمت و مصلحت با عوض شدن مردمان عوض می‌شود و با تغییر یافتن محیط و شرایطشان تغییر می‌یابد، و این احکام و حکمتهایشان و بندگان و مصالحشان و ناسخ‌ها و منسوخ‌ها همگی برای خداوند از پیش با ظهور کامل معلوم بوده‌اند و هیچ چیز برای او پنهان نبوده است. آنچه در «نسخ» جدید است اظهار خداوند است مطلبی را که می‌دانسته است برای بندگانش، نه ظاهر شدن آن مطلب (برای او).

گذشته از اینکه با روشی که ما برای شناخت ناسخ و منسوخ داریم (هیچگاه) نسخ نه با بداء مشتبه می‌شود و نه با تخصیص و نه با اِنساء و نه با بیان (تفصیلی) حکم مُجمَل. (طبق این روش) مرجع شناخت نسخ منحصراً نقل صریح از رسول الله یا از یکی از صحابه است که بگوید: «آیهٔ فلان آیهٔ فلان را نسخ کرده است» وگاهی نیز حکم به نسخ می‌کنیم، هنگامی که تعارض قطعی و مسلّمی فیمابین آیه و علم تاریخ پدید آید، تا متقدّم و متأخّر باز شناخته شوند. در زمینهٔ نسخ به سخن عوام مفسرین بلکه اجتهاد مجتهدین نیز بدون نقل صحیح و یا تعارض آشکار (چنانکه توضیح داده شد) اعتماد

۱- مناهل العرفان، ص ۲، ص ۷۸.

نباید کرد. در این رابطه تنها نقل و تاریخ مورد اعتماد است نه نظریه و اجتهاد[۱]. محقّقان از علمای اسلامی تصریح کرده‌اند بر اینکه بسیاری از مواردی که مفسّران آنها را نسخ پنداشته‌اند، چنین نبوده است «و آنها عبارتند از نسء و تأخیر، یا مُجمَل‌هایی که بیان تفصیلی آنها به زمان نیاز موکول شده است، یا خطابهایی هستند که بین آنها و قسمت اوّل آنها خطاب‌های دیگر حائل گردیده‌اند، یا تخصیص‌هایی برای احکام عام‌اند، یا حکم‌های عامّی هستند که برای مصادیق خاص آمده‌اند، یا خواسته‌اند معنایی را در معنای دیگری تلفیق کنند. انواع خطاب هم فراوان است. این موارد را «نسخ» بحساب آورده‌اند در صورتیکه نسخ نیستند. قرآن کتابی است که مهیمن بر کتابهای دیگر است (یعنی: فراگیرنده و دربردارنده و امن و امان دهنده) و اجزای خود این کتاب نیز بهم پیوسته و بهم وابسته‌اند، و خداوند حفظ این کتاب را بر عهده گرفته و فرموده است: ﴿انّا نحن نزّلنا الذکر و انّا له لحافظون﴾[۲].

وقتیکه زیاده روی کنندگان در مسئلهٔ نسخ، سوره‌های قرآن را بر حسب اینکه نسخ در آنها دخالت کرده است یا نکرده است، تقسیم می‌کنند، ۴۳ سوره را فقط برمی‌شمرند که نه ناسخ دارد و نه منسوخ، و ٦ سوره را نام می‌برند که در آنها ناسخ هست ولی منسوخ نیست، و ۴۰ سوره را نام می‌برند که در آنها منسوخ هست ولی ناسخ نیست، و ۴۱ سوره را که هم در آنها ناسخ هست و هم منسوخ[۳]؛ ما، هرگز بکارمان نمی‌آید که نام این سوره‌ها را با این تقسیم‌بندی ذکر کنیم، زیرا تقسیم بندی سوره‌های قرآن بر این اساس، خود مبتنی بر پایهٔ فاسدی از غلّو و سخنان بی‌رویّه است. برای شما همین بس که سوره‌های محکمات که در این تقسیم از دخالت نسخ در امان مانده‌اند از چهل و سه سوره بیشتر نبوده‌اند، مثل اینکه قاعده بر نسخ است نه بر محکم بودن! و مثل اینکه اصل در سوره‌های قرآن آنست که در آیات آنها ناسخ یا منسوخ (یا هر دو) وجود داشته باشد!

۱- این نظر ابن حصّار است که سیوطی در اتقان (ج ۲، ص ۴۰) گزارش کرده است.

۲- آیهٔ ۹، سورهٔ حجر (۱۵). نیز مقایسه کنید با: برهان، ج ۲، ص ۴۴.

۳- این دسته‌بندی سوره‌های قرآنی را در الناسخ و المنسوخ ابن سلامه (ص ۱۴ به بعد) بنگرید. نیز مقایسه کنید با: برهان، ج ۲، ص ۳۳.

حقّ اینست که اصل در آیات قرآن - همگی آیات قرآن - محکم بودن است نه نسخ، مگر آنکه دلیل صریحی بر نسخ اقامه شود که در آنصورت گریزی از پذیرش آن نخواهد بود. دانشمندان اهل تحقیق همواره خویشتن را با آیاتی که گفته‌اند منسوخ شده‌اند درگیر گردانیده و از وجوه مختلف آنها را مورد بحث و بررسی قرار داده‌اند تا آنجا که موارد قابل قبول را که می‌توان نسبت به آنها ادّعای نسخ کرد، به تعداد بسیار اندکی محدود کرده‌اند. عدّه‌ای دیگر از اهل تحقیق نیز همین تعداد اندک را مورد پیگیری و تحقیق مجدّد قرار داده‌اند و باز در تعدادی از آنها ترجیح داده‌اند که قائل به محکم بودن آیه بشوند نه قائل به نسخ. فی‌المثل، سیوطی ادّعای نسخ را به بیست و یک آیه منحصر گردانیده است که در مورد بعضی از آنها اختلاف است[۱]. آنگاه دو آیهٔ «استیذان» و «قسمت»[۲] را از آنها استثنا کرده است و گفته است که صحیح‌تر محکم بودن این دو آیه است. در نتیجه آیاتی که بنابنظر سیوطی منسوخ‌اند، از ۱۹ آیه تجاوز نمی‌کنند، و اگر خوف از گسترش بیش از اندازهٔ بحث نمی‌بود، این ۱۹ آیه را مورد تحقیق مجدّد قرار می‌دادیم و می‌یافتیم که موارد قابل قبول که بتوانیم سخن از نسخ آنها بمیان آوریم از ۱۰ آیه (فقط) تجاوز نمی‌کنند. امّا در عین حال ترجیح می‌دهیم که خواننده را به بیان سیوطی حوالت دهیم، شاید از جانب خود بتواند - در پرتو توضیحاتی که در بارهٔ نسخ در این فصل دادیم - باز شناسد که کدامیک از این موارد به «تخصیص» و یا «تأخیر بیان» و یا «اِنْساء» نزدیکتر است، و کدامیک از آنها براستی می‌توانند در عداد آیاتی قرار گیرند که خداوند آنها را نسخ فرموده و آنگاه بهتر از آنها یا همانند آنها را آورده است، که او بر همه چیز تواناست!

۱- مراجعه کنید به: اتقان، ج ۲، ص ۳۷-۳۸. سیوطی در اینجا تمامی آیات قرآنی قابل بحث در ارتباط با نسخ را یادآور شده است.

۲- منظور از «آیهٔ استیذان»، این آیهٔ شریفه است: ﴿... لِيَستَأْذِنكُم الَّذينَ مَلَكَت ايمانُكم وَالّذينَ لم يَبلُغُوا الحُلُمَ مِنكُم ثَلاثَ مَرّاتٍ﴾. که هیچگونه تردیدی در محکم بودن این آیه نیست. «آیهٔ قسمت» نیز این آیهٔ شریفه است: ﴿وَاذا حَضَرَ القِسمةَ أُولوا القُربىٰ وَاليتامىٰ و المساكينُ فَارزُقوهُم مِنه واكسُوهم وَقولُوا لَهُم قولاً مَعروفاً﴾ که گفته‌اند این آیه با آیهٔ مواریث نسخ شده، امّا حکم آن بصورت استحبابی و بعنوان تشویق و ترغیب در کار خیر باقی مانده است.

فصل هفتم

علم رسم الخطّ قرآنی

انجمن چهار نفره‌ای که در عهد عثمان به کار استنساخ مصاحف رسمی پرداختند شیوهٔ خاصی را در کار نگارش قرآن معمول داشتند که خلیفهٔ سوم پیامبر آن شیوه را در نگارش کلمات و حروف قرآنی پسندید. دانشمندان اسلامی اصطلاحاً این شیوهٔ نگارش را «رسم المصحف» نامیده‌اند. بسیار هم می‌شود که این رسم‌الخط را به خلیفه‌ای که آنرا پسندیده (و تأیید کرده) است نسبت می‌دهند و می‌گویند: «رسم الخط عثمان» یا «رسم الخط عثمانی». این رسم‌الخط بناچار باید (در جهان اسلام) در میان هاله‌ای از تجلیل و تقدیس قرار می‌گرفت، زیرا خلیفه‌ای که مُهر تأیید بر آن زده بود، و آنرا به اجرا گذارده بود، شهیدی بزرگ بود که در حالی به شهادت رسید و بر زمین افتاد که داشت با کمال خشوع و در نهایت انقطاع کتاب خدا را تلاوت می‌کرد[1]. این توضیح تا حدود زیادی اعتقاد مردم را در این رابطه برای ما توجیه می‌کند؛ مبنی بر اینکه هر مصحف خطّی قدیمی که به آن برمی‌خورند، حتماً باید مصحف عثمان باشد و یا یکی از مصاحف عثمانی باشد، و چه بسا در نظر بعضی از مسلمانان همان مصحفی باشد که همچنان اثر

۱- مقایسه کنید سخن کازانُوا را با نظر بلاشر که در پاورقی شماره ۸۳ عنوان می‌کند که همگی مورّخان عرب صحنهٔ شهادت عثمان را به همین شکل عاطفه برانگیز مطرح کرده‌اند؛ حتّی مورّخ مسیحی ابن عبری در کتاب خود تاریخ مختصر الدُّوَل (نشر صالحانی، بیروت، ۱۸۹۰ م، ص ۱۷۹، س ۱۳):

Casanova, Mohammed et la fin du monde, p. 139; Blachère. Coran, Intraduction, 67.

خون خلیفهٔ شهید بر آن بجای مانده است[1].

این غلوّ (و دست بالاگرفتن) بعدها به حدّ بلوغ رسیده و بعضی را بر آن داشته است که چنین پندارند که این رسم الخط قرآنی «توقیفی» است و شیوهٔ آنرا شخص پیامبر اکرم تعیین فرموده‌اند. از این رو، به پیامبر اکرم - با آنکه امّی بوده است و خط نمی‌نوشته است - نسبت داده‌اند که به معاویه - یکی از کاتبان وحی - فرمود: «دوات را لیقه بگذار، و (سرِ) قلم را شکاف بده، و سرِ باء را بالا بیاور، و سین را دندانه بده، و میم را بی‌چشم مگردان، و الله را زیبا بنویس، و رحمن را مدّ بده، و رحیم را خوشخط بنگار، و قلمت را پشت گوش چپت قرار بده، که بهتر به یادت می‌ماند»[2]. از جمله کسانی که بر این نظریه سخت حماسه‌سرایی دارد و جبهه گرفته است، **ابن المبارک** است که در کتاب «ابریز» از استادش عبدالعزیز دبّاغ چنین نقل می‌کند که به او گفته است: «نه صحابه و نه غیر صحابه در رسم الخط قرآنی حتّی به اندازهٔ سر مویی دخالت نداشته‌اند، فقط عبارت از توقیف پیغمبر بوده است و بس، و همو بوده است که آنان را مأمور فرموده است تا به آن شیوهٔ معروف گاهی با افزودن الف و گاهی با کاستن آن قرآن را بنگارند، بنابه اسراری که عقلها را به آن رازها راهی نیست و سرّی است از اسرار که خداوند کتاب عزیزش را برخلاف دیگر کتابهای آسمانی به آن مخصوص گردانیده است. **همچنانکه نظم قرآن معجزه است رسم‌الخط آن نیز معجزه است!** چگونه عقلها را به فهم این نکته راهی هست که راز افزودن الف در «مائة» و نیفزودن آن در «فئة» را بیابند؛ و یا راز افزوده شدن یاء (دوم) در دو کلمهٔ «بِأييد» و «بِأييكم» را دریابند؟! یا چگونه می‌رسند به رمز افزوده شدن الف در کلمهٔ «سَعَوْا» در سورهٔ حج (سورهٔ بیست و دوم قرآن) و نیفزودن (همین) الف در (همین کلمهٔ) «سَعَوْ» در سورهٔ سَبا (سورهٔ سی و چهارم قرآن)؟! و یا رمز افزوده شدن الف در کلمهٔ «عَتَوْا» در هر جای قرآن که آمده است و نیفزودن الف در همین کلمهٔ «عَتَوْ» در سورهٔ فرقان؟! و یا راز افزودن الف در کلمهٔ «آمَنوا» و

1- Cosanova, op. cit., 123.

۲- زرقانی، مناهل، ج ۱، ص ۳۷۰.

انداختن آن از کلمات «باؤ»، «جاؤ»، «تَبَوَّؤ»، «فاؤ» در سورهٔ بقره؟! و یا راز افزایش الف در کلمهٔ «یَعْفُوَا» الّذی (در سورهٔ بقره) و کاهش الف از کلمهٔ «یعفو» عنهم در سورهٔ نساء؟ یا چگونه عقلها می‌رسند به وجه حذف شدن بعضی از حروف کلمات همانند (متشابه) و حذف نشدن همان حروف از همان کلمات در جای دیگر، مانند حذف الف از کلمهٔ «قرءناً» در سوره‌های یوسف و زخرف، و بر جای نهادن الف (در همین کلمه) در مواضع دیگر قرآن؟! و بر جای نهادن الف در کلمهٔ «المیعاد» بطور مطلق، و حذف الف از یک موضع که در سورهٔ انفال آمده است؟ و بر جای نهادن الف در کلمهٔ «سراجاً» هر جا که قرار گرفته است و حذف الف از همین کلمه در یک موضع، در سورهٔ فرقان؟ چگونه عقل آدمی به حذف بعضی از «تاء»ها در بعضی موارد و بصورت تاء مربوطه (ة) نوشتن آنها در بعضی موارد دیگر؟ اینها همه بر مبنای اسرار الهی و منویّات پیامبرانه است، و اینکه این اسرار بر مردم پوشیده مانده‌اند، بخاطر آنست که اینها اسرار باطنی هستند و جز باگشایش ربّانی درک نخواهند شد. درست مانند جایگاهی که الفاظ و حروف مقطعّه‌ای که در اوائل سوره‌های قرآن آمده‌اند دارند. آنها نیز رازهایی بزرگ دارند و معانی فراوان و بیشتر مردمان به اسرار آنها راه نمی‌یابند، و چیزی از معانی اِلهی که به این ترتیب مورد اشاره قرار گرفته‌اند، درک نمی‌کنند! همچنین است، کار رسم‌الخطی که در قرآن بکار رفته است، حرف به حرف»[1].

بر این اساس، **زرقانی** در کتاب مناهل خود، اشکالی ندیده است در اینکه یکی از مزایای رسم الخط عثمانی را چنین عنوان کند که «دلالت» بر معانی نهانی و دقیق دارد مانند افزوده شدن «یاء» (دوم) در نگارش کلمهٔ «أَیْد» در آیه‌ای که خداوند متعال می‌فرماید: ﴿والسماءَ بَنَیناها بَأَیْدٍ﴾ (ـ و آسمان را بساختیم با دستها و نیروهایی ... آیهٔ ۴۷، سورهٔ ذاریات) که به اینصورت نوشته شده است: «بَأَیْیدٍ» و این بخاطر آنست که خواسته‌اند به بزرگداشت نیروی خداوندی که با آن آسمان را ساخته است اشاره کنند، و (بیانگر این نکته باشند که) هیچ نیرویی مشابه و همانند نیروی خداوندی نیست. بر مبنای

۱- زرقانی، مناهل العرفان، ج ۱، ص ۳۷۶.

قاعدهٔ مشهوری که می‌گوید: «زیادة المبنیٰ تدلّ علی زیادة المعنیٰ»[1].

تردیدی نیست در اینکه این چنین برخوردی با رسم‌الخط قرآنی عبارت است از غلوّ در تقدیس رسم‌الخط عثمانی، و بیش از حدّ تصوّر خود را به تکلّف انداختن[2]. از نظر منطقی چه ارزشی دارد که کار رسم‌الخط قرآن «توقیفی» باشد، یا حاوی اسراری باشد همانند اسرار فواتح سُوَر؟! در رابطه با چنین توقیفی حدیث صحیحی از رسول‌الله نرسیده است،و جایی هم برای مقایسهٔ آن با حروف مقطّعه‌ای که قرآن بودن آنها و جایگاه آنها در اوائل سوره‌های قرآنی به تواتر ثابت شده است، نیست. این رسم‌الخط جز اصطلاحی که نگارندگان قرآن در زمان عثمان برای خود قرارداد کردند چیز دیگری نیست. خلیفهٔ وقت هم با این رسم‌الخط قراردادی موافقت کرد، و حتّی دستوری هم برای آنان وضع کرد که بهنگام اختلاف در رسم‌الخط قرآن به آن رجوع کنند. آن دستور عبارت بود از اینکه خطاب به آن سه نفری که از قریش بودند گفت: «هرگاه شما با زیدبن ثابت در چیزی از قرآن اختلاف کردید، آنرا بزبان قریش بنگارید، که قرآن بزبان قریش نازل شده است»[3].

محترم شمردن رسم‌الخط عثمانی یا مستحسن دانستن رعایت آن و التزام نسبت به آن امر دیگری است و با اینکه بگوییم «توقیفی» است، تفاوت اساسی دارد. علمای

۱- در ارائه همین مطلب، زرقانی در مقام تعلیل و توجیه حذف واو، از افعال ناقص، در این آیات: ﴿وَ یَدعُ الْإنسانُ﴾، ﴿وَ یَمحُ اللّهُ الباطِلَ﴾، ﴿یَومَ یَدعُ الدّاعِ﴾، و ﴿سَنَدعُ الزَّبانِیَة﴾ از علمای اسلامی نقل می‌کند که گفته‌اند: راز حذف این واوها در عبارت ﴿وَ یَدعُ الْإنسانُ﴾ دلالت بر آنست که این دعا (گرایش) برای انسان سهل است و همانگونه که در جهت نیکی‌ها شتاب می‌کند، در جهت آن شتاب می‌کند؛ و در عبارت ﴿یَومَ یَدعُ الدّاعِ﴾ اشاره به آنست که هم فراخوان (دعا) شتاب دارد و هم پاسخ گویی (اجابت) مردم نسبت به فراخوان دهندگان ...؛ که تکلّف آشکار است. تعلیل طبیعی همهٔ این موارد آنست که کاتبان در نگارش این آیات تنها چگونگی لفظ کلمات را گرفته‌اند، که در همهٔ این مواضع، بهنگام تلفّظ، واو ساقط می‌گردد.

۲- از همین قبیل است توجیهات همراه با غلوّ و تکلّف ابوالعباس مراکشی، معروف به ابن البَنّاء در کتاب خود عنوان الدلیل فی مرسوم خطّ التنزیل، که زرکشی در کتاب خود نقل کرده است (برهان ج ۱، ص ۳۸۰ به بعد).

۳- بر این پایه بود که چون صحابه در زمان عثمان(رض) مصحف را نوشتند، بر سر نگارش کلمهٔ «التابوت» اختلاف کردند. زید گفت: بنویسید «التابوه» آن گروه قریشی گفتند: بنویسید «التابوت» و مرافعه به نزد عثمان بردند، گفت: بنویسید «التابوت» که قرآن به زبان قریش نازل شده است. برهان، ج ۱، ص ۳۷۶).

اسلامی همگی اجماع دارند بر اینکه رعایت این رسم‌الخط ضروری است؛ تا آنجا که **امام احمدبن حنبل** گفته است: «مخالفت با رسم‌الخط عثمان (حتّی) در واو یا الف یا یاء و یا غیر آنها حرام است»[1]. از **امام مالک** نیز پرسیدند: آیا بنظر شما درست است کسی که مصحفی را نسخه‌برداری می‌کند (کلمات قرآنی را) براساس رسم‌الخط و هجایی که امروزه مردمان پدید آورده‌اند بنویسد؟ گفت: نه، بنظر من درست نیست، بلکه باید مطابق همان نگارشی که کاتبان نخستین نوشته‌اند بنویسد»[2]. در فقه شافعی و حنفی نیز اقوالی از این قبیل روایت شده است، ولی هیچیک از این پیشوایان مذاهب اسلامی نگفته‌اند: این رسم‌الخط «توقیفی» است، و یا اینکه «سرّ ازلی» است. چیزی که هست رعایت این رسم‌الخط و التزام نسبت به آن را نوعی **وحدت کلمه** و متشکّل گردانیدن امّت اسلامی با یک شعار واحد و یک رسم‌الخط قراردادی واحد می‌دانسته‌اند (و بسیار هم بجاست) زیرا، صادرکنندهٔ این دستور عثمان است، و مجری آن نیز که دستخط عثمان را به اجرا گذاشته است زیدبن ثابت است که «امین رسول الله و کاتب وحی آنحضرت» بوده است.

گذشته از این که، هستند از علمای اسلامی که حتّی به مباح دانستن مخالفت با رسم‌الخط عثمانی اکتفا نکرده‌اند، بلکه بالاتر از آن تصریح کرده‌اند که این رسم‌الخط، اصطلاحی و «قراردادی» است، و بعقل درست نمی‌آید که «توقیفی» باشد. در طلیعهٔ این دانشمندان، **قاضی ابوبکر باقلانی**[3] است که در کتاب «الانتصار» می‌گوید: «امّا نگارش قرآن، خداوند در این رابطه بر امّت هیچ چیزی را فرض نگردانیده است. همچنانکه بر نویسندگان قرآن و نگارندگان مصاحف رسم‌الخط مشخّص و معیّنی را الزامی نگردانید که رعایت آنرا برای ایشان واجب گرداند و رسم‌الخط‌های دیگر را فرو

۱- اتقان، سیوطی، ج ۲، ص ۲۸۳.

۲- المقنع، ابوعمرو دانی، ص ۱۰، سیوطی (در اتقان، ج ۲، ص ۲۸۳) این قول منسوب به امام مالک (رض) را از کتاب المقنع نقل می‌کند. نیز بنگرید به : برهان، ج ۱، ص ۳۷۹.

۳- محمّد بن طیّب باقلانی صاحب کتاب اعجاز القرآن، وی به سال ۴۰۳ درگذشت (بنگرید به: وَفیات الاعیان، ج ۱، ص ۴۸۱؛ شَذَرات لذهب، ج ۲، ص ۷۵).

گذارد. زیرا، وجوب چنین چیزی را جز از طریق سمع و توقیف نمی‌توان فهمید. نه در نصوص قرآنی و نه در مفاهیم آن نیامده است که رسم‌الخط و ثبت و ضبط کلمات و حروف قرآنی جایز نیست مگر بشکل خاصی و حدّ محدودی که تجاوز از آن جایز نباشد. در متن سنّت نیز چنین چیزی که حکم وجوب را برساند یا بر آن دلالت کند وجود ندارد. در اجماع امّت نیز چنین چیزی نیست. قیاسات شرعی نیز چنین دلالتی ندارند. بلکه سنّت دلالت دارد بر اینکه جایز است قرآن را به هر ترتیب که آسان باشد بنویسند. زیرا، رسول الله (فقط) امر فرمود که قرآن را بنگارند و برای آنان شیوهٔ معیّنی قرار نمی‌داد و احدی را از شیوهٔ کتابتی که داشت نهی نمی‌فرمود. بهمین جهت خطّ مصاحف با یکدیگر مختلف می‌گردید. بعضی از کاتبان وحی، کلمه را بر مبنای شکل تلفظ شدهٔ آن می‌نوشتند و بعضی دیگر در مقایسه با شکل تلفّظ کلمه آنرا در نگارش کم و زیاد می‌کردند. زیرا، می‌دانستند که این رسم‌الخط قراردادی است و بر مردم پوشیده نخواهد ماند. و بهمین خاطر، جایز است که قرآن با حروف کوفی و خط اوّل نوشته شود، و لام بشکل کاف درآید، و الف‌ها کج نوشته شوند، و با شیوه‌های دیگر - جز اینها - قرآن نوشته شود، و نیز جایز است مصحف با خط وهجای قدیمی نوشته شود و باز جایز است که با خط وهجای جدید نوشته شود، و نیز جایز است که با خط و هجایی بینابین نگاشته شود.

با این ترتیب، که خط مصاحف و بسیاری از حروف آنها متفاوت و اَشکال آنها با یکدیگر متغایرند، و مردم این جواز را داشته‌اند که هر یک با همان رسم‌الخطی که عادت داشته است بنگارد، و بهر ترتیبی که ساده‌تر و مشهورتر و بنظر درست‌تر است بنویسد، بدون آنکه چنین کاری را گناه بداند یا منکر بشناسد، معلوم می‌شود که در این زمینه، مردم را به حدّ محدود و مخصوصی ملزم نگردانیده‌اند، آنچنانکه در زمینهٔ قرائت و تلاوت آن سختگیریها شده است. علّت این (تفاوت خطّ مشی) آنست که خط عبارتست از علامتها و اَشکالی که در ردیف اشارات و قراردادها و رموز دیگر قرار می‌گیرند. بنابراین، هر شکلی که ترسیم شود و بر کلمهٔ مورد نظر دلالت کند و نحوهٔ

قرائت آن را بنمایاند، باید صحیح دانسته شود و کسی که آن شکل را می‌نگارد مورد تصویب و تأیید قرار گیرد، حال، بهرشکلی که می‌خواهد باشد.

به یک سخن، هر کس که ادّعا دارد که بر مردم واجب است رسم‌الخط مخصوصی را در نگارش قرآن بکار ببرند، بر او (نیز) واجب است که برای این ادّعایش دلیل قاطعی ارائه کند، و از کجا و چگونه می‌خواهد چنین دلیلی را دست و پا بکند؟![۱]

این نظریهٔ قاضی ابوبکر (باقلانی) جدّاً شایسته است که مورد قبول واقع شود. دلیلش آشکار (و قاطع) است و نظرش عمیق (و دقیق). وی احساسات و عواطف مبتنی بر تجلیل و بزرگداشت گذشتگان (سلف) را با جستجو برای دلیل و برهان در یک قضیهٔ دینی که به رسم‌الخط کتاب الله مربوط می‌شود، در هم نیامیخته است. امّا آن کسانی که نظرگاهشان آن بوده است که **رسم الخط قرآنی** توقیفی است و ازلی، عواطف خودشان را در این داوری حَکَم گردانیده‌اند، و به نوعی شیدایی و تسلیم شاعرانه و صوفیانه در برابر ذوقیّات و مکاشفات خودشان دچار آمده‌اند. سلیقه‌ها نسبی هستند، و دخالتی در امر دین ندارند، و یک حقیقت شرعی را نمی‌توان از اینگونه ذوقیّات و مکاشفات شاعرانه و صوفیانه استنباط کرد!

ما در رابطه با رسم‌الخط قرآن، حتّی نظرگاهی فراتر از این نیز داریم، و جایز بودن مخالفت با رسم‌الخط قرآنی را تنها بخاطر دلایلی که باقلانی ایراد کرده است در نظر نمی‌گیریم، بلکه نظریهٔ عزّبن عبدالسلام را مستند قرار می‌دهیم که می‌گوید: «جایز نیست که امروزه مصحف را با همان رسم الخط پیشین که ائمهٔ مسلمین قرارداد کرده‌اند، بنگارند؛ مبادا که به‌کهنه شدن (و از نشاط افتادن) علم منجرِ گردد. البتّه، (در عین حال) چیزی راکه قُدَما مستحکم گردانیده‌اند نباید (بطور کلی) بمنظور رعایت جهل جاهلان متروک گردد، و هرگز (در هیچ زمانی) زمین از دانشمندانی که با دلایل قاطع بخاطر

۱- این مطلب را زرقانی با تلخیص در مناهل، ج ۱، ص ۳۷۳-۳۷۴ آورده است امّا، به دنبال آن ردّ بر آن را نیز افزوده، و آراء و نظرات عدّه‌ای از دانشمندان را در جهت محکوم کردن آن نقل کرده است (ج ۱، ص ۳۷۴-۳۷۸).

خداوند قیام کنند (و میراث محکم گذشتگان را پاسداری کنند) تهی خواهد گردید.[۱]

چکیدهٔ این نظریهٔ اخیر آنست که عموم مردم نمی‌توانند قرآن را با آن رسم‌الخط قدیمی‌اش بخوانند. بنابراین نیکوست، بلکه واجب است که قرآن با رسم‌الخط رایج زمان خودشان برایشان نگاشته شود. امّا این هرگز بمعنای ملغیٰ گردانیدن رسم‌الخط قدیمی عثمانی نخواهد بود. زیرا، ملغیٰ گردانیدن رسم‌الخط عثمانی، از میان بردن یک سمبل دینی بزرگ است که همگی مسلمانان بر آن اتّحاد کلمه و اتّفاق نظر داشته و دارند، و امّت اسلامی با چنگ زدن به آن از شقاق و تفرقه آسوده است.

همواره در میان امّت اسلامی علما و دانشمندانی هستند که این تفاوتهای جزئی را در طریقهٔ رسم‌الخط عثمانی مورد ملاحظهٔ (دقیق) قرار دهند (و به این ترتیب، رسم‌الخط عثمانی برای همیشه محفوظ خواهد ماند و جای نگرانی نیست). با اینهمه، امکان هم دارد که ـ بنابه پیشنهاد مجلّهٔ «الأزهر» در پاورقی هر صفحه از صفحات مصحف مواردی را که در رسم‌الخط عثمانی متفاوت با رسم‌الخط جدید آمده است ـ چه از حیث خط و چه از حیث املای کلمه ـ تذکّر دهند[۲].

۱- برهان، ج ۱، ص ۳۷۹.

۲- سیوطی در پی آن برآمده است که مسئلهٔ رسم الخطّ اختصاصی قرآن را طیّ ۶ قاعده تحت ضابطه درآورد، که آن قواعد عبارتند از: حذف؛ زیاده؛ همزه؛ بدل؛ فصل و وصل؛ و مواردی که در آنها دو قرائت بوده است و براساس یکی از آن دو قرائت نگاشته‌اند (بنگرید به: اتقان، ج ۲، ص ۲۸۳-۲۸۹). که زرقانی این مطلب سیوطی را تماماً نقل کرده است (مناهل العرفان، ج ۱، ص ۳۶۲-۳۶۶) و مطّلع بودن از این قواعد ضروری است.

فصل هشتم

علم محکم و متشابه

می‌توانیم بگوییم که : قرآن سراسر محکم است، اگر مراد ما از این سخن آن باشد که قرآن از آنچنان استحکام و زیبایی در نظم بیان برخوردار است که هیچگونه سستی و ضعفی به الفاظ و معانی آن راه ندارد. خداوند نیز این سخن گرامی خودش را بهمین معنا نازل فرموده است: ﴿کتابٌ احکمت آیاتُه﴾ (آیهٔ ۱، سورهٔ هود - ۱۱:کتابی که محکم گردیده است آیات آن ...) **همچنین، می‌توان گفت که : قرآن سراسر متشابه است،** اگر منظور از این سخن آن باشد که آیات قرآن در بلاغت و اعجاز، و از این جهت که مقایسه و تشخیص برتری بین اجزاء قرآن با یکدیگر دشوار است، با هم متشابه و همانند هستند. خداوند به این معنا نیز این سخن حکیمانهٔ خودش را نازل فرموده است: ﴿اللّهُ نَزَّل اَحْسَنَ الحدیثِ کتاباً متشابهاً مَثانِیَ﴾ (آیهٔ ۲۳،سورهٔ زُمَر - ۳۹ : خداوند (بتدریج، و در طول بیست و سه سال) نازل گردانیده است کتابی را که سراسر متشابه و دو بدو (قرینه) است ...) **بنابراین،** «محکم» یَا «متشابه» بودن، آنچنانکه در هر یک از این دو آیهٔ قبلی مطرح شده است، جولانگاه بحث ما دربارهٔ **محکم و متشابه قرآن** نیست. انگیزهٔ بحث ما در این فصل، آیهٔ هفتم از سورهٔ آل عمران (سومین سورهٔ قرآن) است که خداوند متعال می‌فرماید: ﴿هو الّذی اَنْزَلَ علیکَ الکتاب، منه آیاتٌ محکمات هنّ امّ الکتاب، وَ اُخَرُ مُتشابهات، فَاَمَّا الَّذینَ فی قلوبهم زیغ فَیَتّبعونَ ما تَشابَهَ منهُ ابتِغاءَ الفِتنةِ و ابتغاءَ تأویلِه، وَ ما یَعلَمُ تأویلَهُ اِلاَّ اللّهُ، والرّاسِخُونَ فی العِلمِ

یَقُولُونَ: آمنّا به، کلٌّ مِنْ عندر ربّنا، و ما یذَّکَرُ اِلاَّ اُولوا الاَلْباب﴾.

آشکار است که در این آیه «محکم» در برابر «متشابه» قرار گرفته است، چنانکه ﴿راسخون فی‌العلم﴾ در برابر ﴿الّذین فی قلوبهم زَیغٌ﴾ قرار گرفته‌اند. این برابری‌ها در آیه، علما و دانشمندان را بر آن داشته که به تعریف هر یک از این دو (اصطلاح) «محکم» و «متشابه» بپردازند، و نظریّات فراوانی را در این باب ارائه کرده و دیدگاههای متعدّدی را ابراز داشته‌اند[۱]. امّا، نظریات علمای اسلامی در نهایت به یکجا باز می‌گردد، از اینقرار که: **«محکم» آیه‌ای است که با وضوح کامل بر معنایش دلالت کند و هیچ پوشیدگی در معنایش نباشد. و «متشابه» آیه‌ای است که خالی از دلالت مرجّحی بر معنای خودش باشد.** بنابه این تعریف، «نص» و «ظاهر» در مجموعهٔ آیات «محکم» قرار می‌گیرند. «نصّ» از آنجهت در ردیف «محکم» است که عبارتست از لفظی که برای یک معنای مرجّح متبادر به ذهن وضع شده است؛ («ظاهر» نیز در زیر پوشش «محکم» قرار می‌گیرد، زیراکه دلالتش بر معنای مورد نظر هیچ خفا و ابهامی ندارد. «مُجمَل» و «مُؤَوَّل» و «مُشکِل» نیز، زیر مجموعهٔ «متشابه» قرار می‌گیرند. زیرا «مجمل» نیاز به تفصیل دارد، و «مُؤَوَّل» دلالت بر معنای مورد نظر ندارد مگر پس از تأویل، و «مُشکِل» دلالتش ناآشکار است و پوشیدگی و ابهام دارد[۲].

آشکار بودن دلالت در آیات «محکم» ما را از تحقیق دربارهٔ آن بی‌نیاز می‌گرداند. زیرا، همان خواندن آیه برای ماکافیست که بتواند مراد از آن آیه را به ما بفهماند. امّا، پنهان بودن (دلالت) متشابه طبیعی است که قدری ما را مشغول گرداند، تا آن را بازشناسیم و آنگاه از آن اجتناب کنیم، مبادا که به دنبال آن کشانیده شویم، همانند ﴿الذین فی قلوبهم زیغ﴾ یعنی کسانی که در دلهایشان کژی است!

اکثر علمای اسلامی بر این نظریّه‌اند که «متشابه» را جز خداوند تأویلش را نمی‌داند ﴿و ما یعلم تأویله اِلاّ الله﴾ و (بهمین جهت) در آیه وقف بر اسم جلاله (اللّه) را واجب

۱- اتقان، ج ۲، ص ۲-۳.
۲- اتقان، ج ۲، ص ۵.

می‌دانند. امّا «راسخون فی العلم» (پایداران و ریشه‌داران در دانش) علمشان در زمینهٔ تأویل قرآن به آنجا منتهی شده است که گفته‌اند: ﴿آمنا بِه، کُلٌّ من عند ربّنا﴾ (ـ به آن ایمان آورده‌ایم، همه از جانب پروردگارمان است).

در این میان، **ابوالحسن اَشعری** نظرش این بوده است که وقف در آیه بر سر جملهٔ «والراسخون فی العلم» است؛ بنابراین، راسخون فی العلم نیز تأویل متشابه را می‌دانند. این نظریّه را **ابواسحاق شیرازی**[1] توضیح بیشتری داده و به حمایت از آن برخاسته است و گفته است: «چیزی نیست که خداوند علمش را به خودش اختصاص داده باشد، بلکه علما را بر آن واقف گردانیده است. زیرا خداوند متعال این سخن را در مقام مدح علما و دانشمندان ایراد فرموده است، و اگر قرار باشد که علما نیز معنای متشابه را ندانند از این جهت با عموم مردم در یک سطح قرار خواهند گرفت».

راغب اصفهانی میانهٔ کار راگرفته است و «متشابه» را از حیث امکان وقوف بر معنای آن به سه نوع تقسیم کرده است: «نوعی از متشابه است که راهی به وقوف بر آن نیست، مانند وقت ساعت و خروج دابّه و امثال آن؛ نوع دیگر از متشابه آنست که وسائلی برای شناخت آن در اختیار انسان هست، مانند الفاظ غریبه و احکام پیچیده و مُغْلَق، و نوع (سوم) فیمابین آندو است و بعضی از راسخان در علم به (فهم) آن اختصاص دارند، و بر دیگران مخفی است، و همین نوع است که پیامبر اکرم در سخنی که دربارهٔ ابن عباس فرموده است به آن اشاره دارد: ﴿اللّهم فَقِّهْهُ فی الدین، و عَلِّمْهُ التأویل﴾[2] (ـ خداوندا او را تفقّه در دین عنایت فرمای، و تأویل را به او تعلیم فرمای).

بی‌تردید، در این نظریّهٔ **راغب** میانه‌روی و اعتدال مشهود است. (توضیح اینکه:) ذات خداوند و حقایق صفات او را جز خداوند کسی نمی‌داند، و در همین معنا است که

۱- ابواسحاق شیرازی، ابراهیم بن علی بن یوسف. در مناظره و استواری دلائل شهرهٔ آفاق بود. تألیفات فراوان دارد که مهمترین آنها التبصرة فی اصول الفقه است. وی به سال ۴۷۶ هـ ق درگذشت (بنگرید به: طبقات سبکی، ج ۳، ص ۸۸).

۲- اتقان، ج ۲، ص ۷-۸. راغب اصفهانی، ابوالقاسم حسین بن مفضّل، ادیب بزرگ؛ مهمترین کتاب وی مفردات القرآن است. وی به سال ۵۰۲ هـ ق درگذشت.

پیامبر اکرم در دعای خود مـی‌فرماید: ﴿أَنْتَ كَمَا أَثْنَيْتَ عَلىٰ نَفْسِكَ، لاٰ أُحْصِي ثَنَاءً عليكَ﴾ (ـ تو همچنانی که خودت بر خودت ثنا گفته‌ای، من طاقت و توان ثنا گفتن تو را ندارم). علم غیب نیز از جمله مسائلی است که خداوند بـه خـودش اخـتصاص داده است، و این مصداق آیهٔ کریمه است که می‌فرماید: ﴿إِنَّ اللَّهَ عِنْدَهُ علم الساعة، و ينزّل الغيث، و يعلم ما فی‌الارحام، وَ ما تَدری نفسٌ ماذا تكسب غَداً، و ما تَدری نفس بأيِّ ارضٍ تموت، ان اللّٰهَ عليم خبير﴾ (ـ خداوند ـ براستی ـ نزد او است علم ساعت، و همو ـ باران را فرو می‌فرستد، و ـ همو ـ می‌داند که در رحمها چیست، و هیچکس نمی‌داند فردا چه دست خواهد آورد، و هیچکس نمی‌داند در کدامْ سرزمین خواهد مرد، بـراسـتی کـه خداوند علیم و خبیر است). در بحث «فواتح سور» نیز دیدیم که چگونه این حروف را فضایی آکنده از پرهیز و احتیاط نسبت به تأویل حقایق آنها فراگرفته بود، و دریافتیم که نظریات دانشمندان دربارهٔ این حروف رمزی منحصراً بر محور تبیین فلسفهٔ وجـودی آنها دور می‌زند، نه اندرون حقیقت آنها. (و بطور کلی) در پنهان ماندن این مسائل و ناتوانی انسان از رسیدن به آنها این نکته نیز هست که غرور انسان را می‌کاهد و او را از اریکهٔ کبریائی پایین می‌کشاند، و او را وامی‌دارد که (با ملائکه همسخن شود و) بگوید: ﴿سبحانک لا علم لنا الاّ ما علّمتنا، انّکَ انت العليم الحكيم﴾ (آیهٔ ۳۲، سورهٔ بقره ـ ۲).

آیات مشکلی که دربارهٔ صفات خداوند مـتعال در قـرآن آمـده است، از قـبیل ﴿الرحمن علی العرش استوی﴾ مهمترین نمونه‌هایی هستند که به این نوع از متشابه تعلّق دارند واحدی از افراد بشر راهی به وقوف بر آنها ندارد. در خصوص این زمینه ابن‌لبّان کتابی نوشته است بنام ردّ (الآیات) المتشابهات الی الآیات المحکمات[1]. (امـام فخر) رازی حکمت بیان این صفات متشابه را در قرآن چنین بیان کرده است: «قـرآن مشتمل است بر دعوت خواص و عوام مردم (هر دو) و طبیعت عوام مردم در بسیاری مسائل از درک حقایق بیزار است. بنابراین، اگر در آغاز کار فردی از عوام مردم بشنود

۱- اتقان، ج ۲، ص ۸. ابن لبّان، شمس‌الدین محمّد بن احمد بن عبدالمؤمن اسعردی، مفسّر، اهل دمشق. وی به سال ۷۴۹ هـ ق درگذشت. وی دارای تفسیری است که همچنان خطّی مانده است (الأعلام، ج ۳، ص ۸۵۳).

که می‌خواهند وجود موجودی را برایش ثابت کنند که نه جسم است و نه جایی را می‌گیرد و نه می‌توان به او اشاره کرد، فکر می‌کند که این موجود عدم و نبود محض است، و معطّل می‌ماند. از این رو، شایسته‌تر آن بوده است که در خطاب به این افراد از الفاظی استفاده شود که بر بعضی از مفاهیم متناسب با تخیّلات و توهّمات آنان دلالت داشته باشد، و در عین حال با دلالتهایی بر حقّ صریح نیز همراه باشد. نوع اول از این الفاظ و جملات ـ که در آغاز امر، عوام را با آنها مخاطب قرار می‌دهند، ازباب متشابه است، و نوع دوم که کاشف از حقّ صریح است، «محکم» خواهد بود».[1]

(بطور کلّی) علمای اسلامی در این صفات «متشابه» دو نظریّه دارند:

نظریّهٔ اول، دیدگاه سلف (صالح) است که عبارتست از ایمان آوردن به این متشابهات و تعویض شناخت آنها به خداوند متعال. از **امام مالک** پرسیدند: «استواء» (در عبارت: **الرحمن علی العرش استوَیٰ**) به چه معنا است؟ گفت: «**استواء، معلوم است**، ولی چگونگی مجهول، و سؤال از آن بدعت است، و من تو را مرد بدی می‌پندارم، **او را از نزد من بیرون کنید!**».[2]

نظریّهٔ دوم، مذهب خَلَف است که عبارتست از اینکه لفظی را که معنای ظاهری آن محال است باید بر معنایی بار کرد که در خور ذات خداوند باشد. این مذهب به امام الحرمین و گروهی دیگر از متأخّرین نسبت داده شده است.[3]

در مقام توضیح این دو دیدگاه، بعضی از آیات قرآنی را که دربارهٔ صفات متشابه وارد شده‌اند، ذکر می‌کنیم:

۱- زرقانی، مناهل، ج ۲، ص ۱۷۹.

۲- اتقان، ج ۲، ص ۸. دارمی از سلیمان بن یسار آورده است: مردی که او را ابن صبیغ می‌گفتند، وارد مدینه شد و این سوی و آن سوی در باب متشابهات قرآن سؤال می‌کرد. عمر بسوی او فرستاد و برای او ترکه‌های درخت خرما را آماده کرد. به او گفت: تو کیستی؟ گفت: من عبدالله بن صبیغ هستم. عمر یکی از آن ترکه‌ها را برداشت و او را بزد تا سر وی را خون آلود گردانید. به روایتی، به ابوموسی اشعری نیز نوشت که احدی از مسلمانان حق ندارد با او همنشین گردد (اتقان، ج ۲، ص ۵).

۳- امام الحرمین، ابوالمعالی عبدالملک بن ابی عبدالله بن یوسف بن محمّد جوینی شافعی عراقی، استاد امام غزالی و از دانشمندترین شاگردان نزدیک امام شافعی بوده است. وی به سال ۴۷۸ هـ ق درگذشت (شرح حال وی را در وفیات الاعیان، ج ۱، ص ۲۸۷ بنگرید).

ـ ﴿الرَّحمٰنُ عَلَی العرشِ اسْتَویٰ﴾ (آیهٔ ۵، سورهٔ طٰهٰ ـ ۲۰).
ـ ﴿وَجاءَ رَبُّکَ وَ الْمَلَکُ صَفّاً صَفّاً﴾ (آیهٔ ۲۲، سورهٔ فجر ـ ۸۹).
ـ ﴿و هو القاهر فوقَ عباده...﴾ (آیهٔ ۶۱، سورهٔ انعام ـ ۶).
ـ ﴿... یا حسرتا عَلیٰ ما فَرَّطْتُ فی جَنْبِ الله...﴾ (آیهٔ ۵۶، سورهٔ زُمر ـ ۳۹).
ـ ﴿ویَبقیٰ وَجهُ رَبِّکَ ذوالجلال و الإکرام﴾ (آیهٔ ۲۷، سورهٔ رحمان ـ ۵۵).
ـ ﴿... ولِتُصْنَعَ عَلیٰ عَیْنی﴾ (آیهٔ ۳۹، سورهٔ طٰهٰ ۲۰).
ـ ﴿یَدُ الله فوق ایدیهم﴾ (آیهٔ ۱۰، سورهٔ فتح ـ ۴۸).
ـ ﴿و یُحَذِّرُکُمُ الله نَفْسَهُ﴾ (آیهٔ ۲۸، سورهٔ آل عمران ـ ۳).

علمای سلف، خداوند را از این پدیده‌ها (از قبیل: تکیه زدن، آمدن، بالا بودن، چهره، چشم، دست، جان) که برای خداوند محال است، منزّه می‌دانسته‌اند، و همچنانکه خداوند آنها را ذکر کرده است به آنها ایمان به غیب داشته‌اند، و علم به حقائق آنها را به خداوند واگذار می‌کرده‌اند. امّا علمای خَلَف، «استواء» را «بالا بودن معنوی از حیث تدبیر و بدون تحمّل رنج و مشقّت» تعبیر می‌کنند،[1] و «آمدن خداوند» را «آمدن امرو فرمان او» معنا می‌کنند،[2] و «بالا بودن» خداوند را «بالایی و والایی بدون در نظرگرفتن سَمت و جهت» توجیه می‌کنند،[3] و ﴿فی جَنْبِ الله﴾ (ـ: در پهلوی خداوند) را بمعنای «در حقّ خداوند» می‌دانند،[4] و «وجه» (چهرهٔ) خداوند راکنایه از «ذات» او[5] و «چشم» خداوند راکنایه از «عنایت» او،[6] و «دست» خداوند راکنایه از «قدرت» او،[7] و «نفس»

۱- بیشتر تأویلات و تفسیرهای متأخّرین از «استواء» در این آیهٔ شریفه به همین بیان باز می‌گردد. برای این اقوال مختلف در تفسیر «استواء» بنگرید به: (اتقان، ج ۲، ص ۹-۱۰؛ برهان، ج ۲، ص ۸۰-۸۲).
۲- برهان، ج ۲، ص ۸۳. ابن جوزی از قاضی ابویعلی تأویل امام احمد بن حنبل را از این تعبیر قرآنی: ﴿اویأتی رَبُّکَ﴾ [آیهٔ ۱۵۸، سورهٔ انعام - ۶] گزارش کرده است. وی گفته است: مگر جز این است که منظور، امر پروردگار است؟ به دلیل عبارت دیگر قرآنی: ﴿اَویَاتی امرُ ربِّک﴾ [آیهٔ ۳۳، سورهٔ نحل - ۱۶] بنگرید به: برهان، ج ۲، ص ۷۹.
۳- اتقان، ج ۲، ص ۱۲.
۴- همان مأخذ.
۵- برهان، ج ۲، ص ۸۶.
۶- اتقان، ج ۲، ص ۱۱.
۷- همان مأخذ.

(جان) او را (در آیهٔ مذکور) کنایه از «عقوبت» او می‌دانند.[۱] و به همین ترتیب، علمای خلف، بر همین منوال تأویل می‌کنند همهٔ مواردی را که «رضایت» و «دوستی» و «غضب» و «خشم» و «حیا» در قرآن به خداوند نسبت داده شده است، و آنها را بر نزدیکترین معنای مَجازی حمل می‌کنند، و می‌گویند: از این الفاظ فقط لازمه‌های هر یک مرادند و بس[۲].

ابن لبّان در کتاب **ردّ الآیات المتشابهات** حکمت وجود این آیات را در قرآن چنین تفهیم می‌کند و می‌گوید: «معلوم است که کارهای بندگان ناگزیر باید بتوسّط اعضا و جوارح انجام پذیرد، با آنکه این افعال (در این آیات) به خداوند متعال نسبت داده شده‌اند، و به این ترتیب معلوم می‌شود که صفات خداوند متعال در تجلّیاتشان دو مظهر دارند: یکی «مظهر عبادی» که منسوب به بندگان است و عبارتست از اشکال و صورتها و اعضا و جوارح جسمانی و دیگر «مظهر حقیقی» که به خداوند منسوب است (امّا) نامهای مربوط به همان مظاهر عبادی را که در حقیقت منسوب به بندگان خدا است، بر این مظاهر حقیقی نهاده‌اند تا مطلب به ذهن مردم نزدیکتر شود و این مفاهیم با دلهای مردم اُنس گیرد». وی در همین کتاب هر دو نوع مظاهر عبادی و حقیقی را توضیح داده است و بالاخره تبیین کرده است که در هر دو حال، از جوارح منزّه است. برای نوع اوّل این عبارت را (از آیهٔ ۱۴، سورهٔ توبه - ۹): ﴿قاتلوهم یعذّبهُم اللّٰه بِاَیدیکم﴾ که این می‌رساند هر کاری که بدست بندگان به ظهور بپیوندد منسوب به خداوند متعال خواهد بود؛ و نوع دوم را با این سخن بیان کرده است که در خبر از پیغمبر اکرم آمده است - بنابه نقل صحیح مسلم - که (در حدیث قدسی) خداوند فرموده است: «بندهٔ من پیوسته با نمازهای نافله به من تقرّب روزافزون پیدا می‌کند تا آنکه (به جایی می‌رسد) که من عاشقش می‌شوم، و آنگاه که عاشقش بشوم، گوش او خواهم گردید که با آن می‌شنود، و چشم او خواهم گردید که با آن می‌بیند!...» و خداوند این امتیاز را برای پیامبرش تحقّق

۱- برهان، ج ۲، ص ۸۳.
۲- اتقان، ج ۲، ص ۱۲.

بخشید و فرمود: ﴿انّ الذین یبایعونکَ اِنّما یُبایعون اللّه ...﴾ (آیهٔ ۱۰ سورهٔ فتح - ۴۸) (- براستی، کسانی که با تو بیعت می‌کنند، جز این نیست که با خداوند بیعت می‌کنند! ...) و نیز فرمود: ﴿... و ما رَمَیتَ اِذ رَمَیت ولکنَّ اللّهَ رَمیٰ﴾[1] (آیهٔ ۱۰، سورهٔ انفال - ۸ - : و تو به نشانه نزدی آنگاه که نشانه رفتی، بلکه خداوند بود که نشانه گیری کرد و به نشانه زد!)

گویا من در اینجا دارم ابن لبّان را می‌نگرم که - با ذوق ادبی والایی که دارد - زیبایی و آراستگی «کنایه» آوردن از حقایق بزرگ دینی را کاملاً احساس می‌کند که با این اسلوب رمزی می‌توان در خیال انسان، یک صورت حسی از یک اندیشهٔ مجرّد ترسیم کرد، و در همهٔ نسلها بالاترین و والاترین حقایق را با مددگرفتن از قوهٔ تخیّل در انسان به ذهن مردم نزدیک گردانید.

و چه بسا مشتمل بودن قرآن بر متشابه و منحصر نبودن آیات آن به آیات محکم، همین نکته را داشته باشد که انگیزه و محرّکی برای مسلمانان نسبت به اشتغال به علوم فراوانی باشد که آنان را بر فهم آیات متشابه قرآن قادر می‌گرداند، و بدینوسیله از ظلمت تقلید رهایی می‌یابند، و قرآن را همواره با تدبّر و خشوع برمی‌خوانند[2].

۱- زرقانی، مناهل، ج ۲، ص ۱۹۳-۱۹۴.
۲- برهان، ج ۲، ص ۸۵.

بخش چهارم:

تفسیر و اعجاز

فصل اوّل

پیدایش و تحوّل علم تفسیر

تردیدی نیست در اینکه تفسیر قرآن دورانهای زیادی را پشت سر نهاده است تا به این صورتی که ما امروزه از آن می‌شناسیم درآمده است و در دل تألیفات و تصنیفاتی جای گرفته است که بعضی چاپی هستند و برخی خطّی. تفسیر قرآن، بامداد خود را در همان عصر پیامبر اکرم طی کرده است که نخستین شارح کتاب خدا بوده است، و آنچه را که بر قلب او نازل می‌شده است برای مردم تبیین می‌کرده است. امّا صحابهٔ گرام آنحضرت، تا زمانی که شخص رسول الله در میان جمع آنان بود، و این بار سنگین را بر دوش خود می‌کشید، و آنچنانکه باید و شاید، حقّش را ادا می‌کرد، جرأت بر تفسیر قرآن نداشتند. تا آنکه آنحضرت به رفیق أعلیٰ پیوست و دیگر، صحابهٔ رسول الله که عالمان کتاب خدا بودند چاره‌ای نداشتند جز آنکه با توجّه به وقوفی که بر اسرار قرآن داشتند، و هدایتی که از پیغمبر اسلام کسب کرده بودند، بسهم خودشان کمر همت را ببندند و آنچه را که می‌دانند برای مردم بیان کنند، و آنچه را که می‌فهمند برای مردم توضیح بدهند. مفسران صحابه بسیارند که البته مشاهیر نشان ده نفرند: خلفای راشدین، ابن مسعود، ابن عباس، اُبَیّ بن کعب، زیدبن ثابت، ابوموسی اشعری و عبدالله بن زبیر. در میان خلفای راشدین بیش از همه از علی بن ابیطالب روایات تفسیری رسیده است، و از سه خلیفهٔ دیگر بسیار کم نقل شده است، و گویا علت این تفاوت، زودتر از دنیا رفتن

آنان است»[1].

لقب مفسر - بیش از همهٔ این ده نفر - به **عبدالله بن عبّاس** می‌برازد که رسول خدا شخصاً به علم او گواهی داده است و این دعا (ی مشهور) را در حقّ او کرده است: ﴿اللّهم فقّهه فی الدین، و علّمهُ التأویل﴾[2] و او را «**ترجمان القرآن**» نامیده است[3]. امّا (به این نکته نیز باید توجّه داشت که) مردم در روایت از ابن عباس بسیار زیاده روی کرده‌اند، و بعضی هم پیدا شده‌اند که جرأت کرده‌اند روایاتی را جعل کنند و به او نسبت بدهند، و در کلام او دستکاری کنند، تا آنجا که **امام شافعی** گفته است: «جز در حدود یکصد حدیث، از ابن عباس به ثبوت نرسیده است»[4].

از جمله صحابه‌ای که - غیر از آن ده نفر - روایاتی در تفسیر دارند. ابوهریره، انس بن مالک، عبدالله بن عمر، جابر بن عبداللّه و سیّده عایشه ام المؤمنین را نیز باید نام برد. البتّه، روایات تفسیری که از این صحابه رسیده است در مقایسه با آن ده نفر که قبلاً نام برده شدند، بسیار اندک است.

اقوال صحابه را عده‌ای از تابعین بزرگوار در بلاد مختلف اسلامی فراگرفتند، و نخستین طبقهٔ مفسران در مکّه و طبقهٔ دوم در مدینه، و طبقه سوم در عراق پدید آمد. **ابن‌تیمیّه** گفته است: عالمترین مردم به تفسیر، اهل مکّه هستند، زیرا اصحاب ابن‌عباس‌اند، از قبیل: مجاهد، عطاء بن ابی رباح، عکرمه مولی ابن عباس، سعید بن جُبَیر و طاووس. همچنین در کوفه مفسّران اصحاب ابن مسعوداند، و نیز علمای اهل مدینه در تفسیر مانند زیدبن اسلم و پسر عبدالرحمن بن زید و مالک بن انس آشنایان به تفسیرند»[5].

اتباع تابعین (تفسیر را) از تابعین فراگرفتند، و اقوال گذشتگانشان را گردآوری

۱- اتقان، ج ۲، ص ۳۱۸.
۲- برهان، ج ۲، ص ۱۶۱.
۳- اتقان، ج ۲، ص ۳۱۹.
۴- اتقان، ج ۲، ص ۳۲۲.
۵- این عبارت را سیوطی در اتقان، ج ۲، ص ۳۲۳ نقل کرده است.

کردند، و تفاسیری را تصنیف کردند. از جمله: **سفیان بن عیینه، وکیع بن جراح، شعبة بن حجاج، یزیدبن هارون و عبد بن حمید.**[1] این مفسّران زمینه را برای کار **ابن جریر طبری**[2] فراهم کردند که تقریباً می‌توان گفت: همگی مفسّران پس از وی همواره سر سفرهٔ او بوده‌اند. پس از آن علما و دانشمندان در تفاسیرشان روش‌های مختلفی را پیش گرفتند. نوعی از تفسیر بود که **«تفسیر به مأثور»** نامیده می‌شد، و امتداد تفاسیر قبلی بود که به صحابه و تابعین و اتباع تابعین مستند می‌گردید. نوعی دیگر **«تفسیر به رأی»** بود که شیوه‌های متعدّد و افکار گوناگون بر آن حاکم بود. و این تفاسیر بعضی پسندیده و بعضی ناپسندند، بسته به اینکه به هدایت قرآن نزدیک باشند یا از آن دور باشند.

الف ـ [تفسیر به مأثور]:

ارزنده‌ترین تفسیر به مأثور، همان تفسیر ابن جریر طبری است که نام کتابش جامع البیان فی تفسیر القرآن است. از جمله ویژگیهای این تفسیر آنست که وی در این کتاب اقوال صحابه و تابعین را همراه با ثبت کامل سلسلهٔ سند آنها آورده است، و به مقایسه و انتخاب در میان آنها پرداخته است، و بسیار از احکام را از آنها استنباط کرده است، و بعضی از وجوه اِعراب را که معنا را روشن‌تر می‌گردانند، نیز ذکر کرده است. جز آنکه گاهگاهی از روی اعتماد به اینکه مردم سلسلهٔ راویان حدیث را می‌شناسند، از دقّت نظر در مورد بعضی از احادیث چشم پوشی می‌کند. و احادیث غیر صحیح را نقل می‌کند، بدون آنکه راجع به (نادرستی یا ضعف) آنها تذکّری بدهد.

نزدیک به تفسیر طبری، و چه بسا در بعضی زمینه‌ها بالاتر از آن، **تفسیر ابن کثیر** (عمادالدین ابوالفداء اسماعیل بن قرشی دمشقی ـ د ۷۴۴ هـ ق.) است. از مزایای تفسیر وی دقّت در اسناد حدیث، و سادگی عبارات و روشنی مطالب است.

۱- بنگرید به: برهان، ج ۲، ص ۱۵۹.

۲- بنگرید به: طبقات المفسّرین، سیوطی، ص ۳۰-۳۱؛ شذرات الذهب، ج ۲، ص ۲۶۰-۲۶۱؛ تاریخ بغداد، ج ۲، ص ۱۶۲.

به پیروی از همین شیوه **سیوطی** (د ـ ۹۱۱ ق) نیز تفسیر ارزشمند خودش **الدر المنثور فی التفسیر بالمأثور** را تألیف کرده است. وی در این کتاب ـ چنانکه از عنوانش فهمیده می‌شود ـ بر احادیث صحیح مأثور اعتماد کرده است و در نتیجه تفسیر او به تفکرات اسلامی بسیار نزدیکتر در آمده است تا شرح‌های انسانی.

با اینهمه، تفسیر به مأثور غالباً در معرض انتقاد شدید قرار دارد، زیرا روایات صحیح و غیرصحیح در هم آمیخته هستند، و زندیقان یهودی و ایرانی فعالیتشان در زمینهٔ دستکاری در متون فرهنگ اسلامی و دگرگون کردن تعالیم آسمانی اسلام بر کسی پوشیده نیست. سردمداران مذاهب و فرقه‌های مختلف نیز حرص عجیب و غریبی داشته‌اند که معانی قرآن را گرد آورند و مطابق دلخواهشان آنها را از نو نازل کنند؟! اینست که مفسّر در مقام تفسیر به مأثور باید در تعبیراتش دقت کند، و در نقل روایات سخت مراقب و مواظب باشد، و در ذکر سلسله سند احادیث احتیاط فراوان پیش گیرد.

ب ـ [تفسیر به رأی]:

در مورد تفسیر به رأی، علمای اسلام اختلاف نظر دارند. بعضی آنرا حرام می‌دانند و بعضی دیگر جایز. امّا اختلافشان در حقیقت به این بر می‌گردد که آن تفسیر به رأی حرام عبارتست از اینکه کسی بطور قطع و جزم بگوید: مراد خداوند چنین و چنان است و دلیل و برهانی هم اقامه نکند، یا آنکه در عین جهل نسبت به قواعد لغت و اصول شرع در صدد تفسیر قرآن برآید ـ یا آنکه بعضی از آرمانهای (شخصی و گروهی) را با آیات قرآنی ـ با توسّل به زور و تهمت ناروا ـ تأیید کند. امّا، اگر مفسّر شرایط مطلوب را بطور کامل داشته باشد، معنا نخواهد داشت که در صدد تفسیر به رأی بر آید، بلکه شاید بیراهه نرفته باشیم اگر بگوییم: قرآن خودش به این کوشش در تدبّر آیات و فهم تعالیم قرآن دعوت می‌کند. خداوند متعال فرموده است: ﴿افلایتدبّرون القرآن؟ ام علی قلوب اقفالها ؟!﴾ (آیهٔ ۲۲، سورهٔ قتال ـ ۴۷) و نیز فرموده است: ﴿کتابٌ انزلناه الیکَ مبارَکٌ لیدّبّروا آیاته، و لیتذکّر اولوا الالباب﴾ [آیهٔ ۲۹، سورهٔ صاد ـ ۳۸].

سیوطی نقل از **زرکشی** (در کتاب برهان) شرایطی را که مباح بودن تفسیر به رأی منوط به آنها است بطور خلاصه[1] در چهار فقره آورده است:

اوّل، نقل از پیغمبر اکرم با احتراز کامل از احادیث ضعیف و جعلی.

دوّم، گرفتن قول یکی از صحابه، که گفته‌اند: در حکم حدیث مرفوع است (یعنی، حدیثی که از شخص رسول الله نقل شده باشد) و بعضی این شرط را به اسباب نزول و مانند آن اختصاص داده‌اند، یعنی مواردی که مجالی برای اظهار نظر در آنها نیست.

سوم، استفاده از علم لغت ضمن احتراز از اینکه آیات را بسوی معانی و مفاهیمی بکشانند که عمدتاً با کلام عرب همخوانی نداشته باشد.

چهارم، بهره‌گیری از مقتضای کلام، و دلالت قانون شرع، این نوع چهارم همان است که پیغمبر اکرم در مورد آن برای ابن عباس دعا کرده و فرموده‌اند: **﴿اللّهمّ فقّهه فی الدین، و علّمه التأویل﴾**.

مشهورترین تفاسیری که این شرایط را بطور کامل دارند عبارتند از: **تفسیر (امام فخر) رازی**[2]، بنام **مفاتیح الغیب**؛ **تفسیر بیضاوی** بنام **انوار التنزیل و اسرار التأویل**؛ **تفسیر ابوالسعود**[3]، بنام **ارشاد العقل السلیم الی مزایا القرآن الکریم**؛ **تفسیر نسفی**[4] بنام **مدارک التنزیل و حقائق التأویل**؛ **تفسیر خازن**[5] بنام **لباب التأویل فی معانی التنزیل**.

رازی در تفسیر خود در استدلالات کلامی و منطقی به شیوهٔ حکمای الهی بحث می‌کند، و با عنایت خاصی به بحث در طبیعیات می‌پردازد و هر آیه یا آیاتی را که بخواهد تفسیر کند، نخست آنها را به چندین مسئله تقسیم می‌کند، و سپس به تأویل آنها می‌پردازد و همواره از عقیدهٔ اهل سنّت و جماعت دفاع می‌کند.

۱- بنگرید به : اتقان، ج ۲، ص ۳۰۴؛ برهان، ج ۲، ص ۱۵٦-۱٦۱.

۲- امام فخر الدین محمّد بن عمر رازی، درگذشته به سال ٦۰٦ هـ ق (بنگرید به: وفیات الاعیان، ج ۱، ص ۴۷۴).

۳- محمّدبن بن محمّد بن مصطفی بن احمد طحاوی، درگذشته به سال ۹۸۲ هـ ق.

۴- ابوالبرکات عبدالله بن احمد بن محمود نَسَفی، درگذشت به سال ۷۱۰ هـ ق.

۵- علاءالدین علیّ بن محمّد بن ابراهیم بغدادی، معروف به خازن، درگذشته بسال ۷۴۱ هـ ق.

بیضاوی در تفسیر خودش عنایتی به بیان مطلب مبتنی بر اصول اهل سنّت دارد. تذکر دادن نسبت به قواعد لغت هم فراموشش نمی‌شود. جز آنکه در مورد احادیثی که در پایان هر سوره بمنظور بیان فضیلت آن سوره نقل می‌کند مورد وثوق و اعتبار نیست، زیرا بیشتر روایاتی که در این زمینه نقل کرده است غیر صحیح هستند. بر این تفسیر حواشی بسیاری نوشته شده است که برترین آنها **حاشیهٔ شهاب الدین خفاجی** است که متداول است.

امّا ابوالسعود، با آنکه ادلّهٔ مطالبی راکه مطرح می‌کند مبتنی بر عقاید اهل سنّت است، به تبیین مباحث مربوط به اعجاز قرآن هم می‌پردازد. اسلوبی که وی در این کتاب دارد درخشنده است، و ذوق و درکی که از بلاغت قرآنی نشان می‌دهد بسیار سلیم.

نَسَفی نیز در درجهٔ اول به دفاع از نقطه نظرهای اهل سنّت و جماعت عنایت دارد، و همواره در صدد ردّ کردن اقوال اهل بدعت و احزاب گوناگون است. تفسیر وی همهٔ وجوه قرائات و اعراب را گردآورده است و پیوسته اشاراتی به نمونه‌های بارز بلاغت قرآنی دارد که از حیث عبارت موجز بلکه بسیار موجز هستند.

و بالاخره، در تفسیر خازن، با آنکه مؤلّفش به مأثورات عنایت دارد، سلسله سندها را ذکر نمی‌کند، و عوام مردم این تفسیر را بسیار می‌پسندند زیرا داستانها و اسرائیلیّات را نیز در بر دارد.

تفسیر به رأی حتّی با دارا بودن تمام شرایطی که آنرا پسندیده می‌گرداند، اگر با تفسیر به مأثوری که برای ما با نصّ قطعی ثابت است مُعارض گردد، جایز نخواهد بود. زیرا، «رأی» یعنی «اجتهاد» و در برابر نصّ نمی‌توان اجتهاد کرد. امّا، اگر تعارضی فیمابین تفسیر به رأی و تفسیر به مأثور نباشد، هر یک از این دو دیگری را تأیید و تثبیت می‌کند، و بیشتر تفاسیر به رأی که ما در کتب تفسیر می‌یابیم، از همین نوع‌اند. مانند اقوال بسیاری که در تفسیر این سخن خداوند متعال ﴿فمنهم ظالمٌ لنفسه و منهم مقتصدٌ، و منهم سابقٌ بالخیرات باذن اللّه﴾ در آیهٔ ۳۲، سورهٔ ملائکه - ۳۵ از مفسران بر جای مانده است.

- «سابق بالخیرات» کسی است که حسناتش بیشتر باشد، «مقتصد» کسی است که

حسنات و سیّئاتش برابر باشد؛ و «ظالم» کسی است که بعضی از محرّمات را مرتکب شده باشد (رأی اوّل).

- «سابق» یعنی مُخلص؛ «مقتصد» یعنی ریاکار، و «ظالم» یعنی کافر نعمت بدون آنکه حالت جحود و انکار نعمت را داشته باشد (رأی دوم).

- «سابق» کسی است که همهٔ اعمالش محض خیر است؛ «مقتصد» کسی است که اعمال صالح را با اعمال بد درهم آمیخته است؛ و «ظالم» کسی است که باید انتظار فرا رسیدن فرمان عذاب خدا باشد (رأی سوم)[1].

این اقوال و اقوال دیگر نظیر آنها - چنانکه می‌بینید - با یکدیگر منافات و تعارضی ندارند.

ج - تفاسیر فرقه‌های مختلف اسلامی:

این تفاسیر همگی در حقیقت به تفسیر به رأی باز می‌گردند، جز آنکه در نوع مذموم و ناپسند آن قرار می‌گیرند، زیرا سردمداران این فرقه‌ها این تفاسیر را تألیف نکرده‌اند جز بمنظور تأیید خواسته‌ها و آرمانهای شخصی و گروهی خودشان، یا حمایت از ذوقیّات و مکاشفات خودشان! از جمله این تفاسیر، تفاسیری است که معتزله و متصوّفه و باطنیّه نوشته‌اند.

تفاسیر معتزله، غالباً دارای کلیشهٔ عقلانی و شیوهٔ کلامی هستند. به تبعیّت از قاعدهٔ مشهوری که دارند، مبنی بر اینکه **﴿الحسن ما حسّنه العقل و القبح ما قبّحه العقل﴾**[2] (- «خوب» آنست که عقل آنرا خوب بداند و «بد» آنست که عقل آنرا «بد» بداند). در اینگونه تفاسیر، احادیث نبوی فقط بعنوان اشیاء ثانوی می‌آیند، و بندرت مؤلّفان این تفاسیر به احادیث نبوی برای شرح معانی آیات پناه می‌برند. بهترین مجسّم کنندهٔ این گرایش عقلی در تفسیر، محمود بن عمر **زمخشری** ملقب به «جاراللّه» (د -

---

۱- برای دیگر اقوال، بنگرید به: اتقان، ج ۲، ص ۳۰۶؛ تفسیر ابن کثیر، ج ۲، ص ۲۵۴-۲۵۶.
۲- در دائره المعارف اسلام مقاله‌ای نسبتاً خوب راجع به معتزله یافت می‌شود. بنگرید به:
Encyclop. de l'Islam, art. Mutazila III, 841-7.

۵۳۸ هـ) است در تفسیر «**کشاف**». این تفسیر از نظر ایراد نکات بلاغی و تحقیق در بعضی از وجوه اعجاز قرآن با شیوهٔ اشکال و جواب (ان قلت، قلت) در نوع خودش ممتاز است. از این گذشته، از اسرائیلیات -که در بعضی کتابهای تفسیر به مأثور فراوان است - خالی است. و عباراتش رسا و بلیغ و موجز است و هیچگونه حشو و زوائد و تطویل و تفصیل بیهوده ندارد.

یک نمونه از تفسیر زمحشری را در اینجا می‌آوریم: در بیان سخن خداوند متعال که می‌فرماید: ﴿ختم الله علی قلوبهم و علی سمعهم، و علی ابصارهم غشاوة﴾ (در آیهٔ ۷، سورهٔ بقره - ۲) می‌گوید:

اگر بگویی: چرا عمل «ختم» (یعنی مُهر زدن و بستن) به خداوند متعال نسبت داده شده است، در حالیکه اِسناد این عمل به خداوند دلالت بر فعل قبیح دارد... بدلیل ﴿و ما انا بظّلامٍ للعبید﴾ (آیهٔ ۲۹، سورهٔ قاف - ۵۰) و نیز ﴿و ما ظلمناهم ولکن کانوا هم الظالمین﴾ (آیهٔ ۷۶، سورهٔ زخرف - ۴۳) و نیز ﴿انَّ الله لایأمُر بالفحشاء﴾[1] (در آیهٔ ۲۸، سورهٔ اعراف - ۷) و .... آنگاه، به دنبال طرح این اشکال، اِسناد عمل «ختم» را به خداوند چنین تأویل می‌کند که این یک استعاره یا مَجاز است. به این معنی که در حقیقت عمل «ختم» توسط شیطان و یا خود شخص کافر صورت می‌پذیرد، و از آنجا به خداوند متعال منسوب می‌گردد که هموست که این قدرت و امکان را به شیطان و یا آن انسان کافر داده است[2].

تفاسیر متصّوفه، غالباً مشحون از گفتارهای ذوقی صوفیانه (شطحات) است که آنان را از شکل و شیوهٔ قرآنی بدور می‌گرداند، و در نتیجه سخن این مفسران مگر برای کسانی که به امور روحانی اشتغال داشته، و با اسلوب‌های متصوّفه ملازمت داشته و

۱- کشّاف، ج ۱، ص ۲۶-۲۷.

۲- کشّاف، ج ۱، ص ۲۸. تفسیر محمّدبن بحر اصفهانی نیز (د. ۳۲۲ هـ ق) که نامش جامع التأویل لمحکم التنزیل است مطابق مذهب معتزله نوشته شده است. این تفسیر، چنانکه ابن ندیم گفته است، در ۱۴ مجلّد بوده است. آنچه از تفسیر وی به چاپ رسیده است، اقوال نقل شده از او در تفسیر کبیر فخر رازی است که سعید الانصاری گردآورده و در کلکته به سال ۱۳۴۰ هـ ق به چاپ رسانیده است.

تمرین بسیار داشته‌اند، پیچیده می‌نماید.

مشهورترین تفسیر از این نوع، تفسیر منسوب به شیخ محیی‌الدین ابن عربی (د - ۶۳۸ ق) است، هر چند که بسیاری از علمای اسلامی منسوب بودن این تفسیر را به وی درست نمی‌دانند.

از این تفسیر هم یک نمونه می‌آوریم: وی در تأویل قول خداوند متعال که می‌فرماید: ﴿ان الذین کفروا بآیاتنا سوف نصلیهم ناراً، کلّما نضجت جلودهم بدلناهم جلوداً غیرها لیذوقوا العذاب، ان الله کان عزیزاً حکیماً﴾ (آیهٔ ۵۵، سورهٔ نساء - ۴).

عین عبارت این تفسیر چنین است:

﴿ان الذین کفروا بآیاتنا﴾ یعنی کسانی که (خود و مردم را) از تجلیات صفات و افعال ما محجوب گردانیدند. زیرا مطلع آیه بیانگر آنست که خداوند با علم و حکمت و مُلک خودش در آل ابراهیم تجلّی کرده است؛ ﴿سوف نصلیهم ناراً﴾ یعنی آتش شوق کمال، زیرا غرایز و طبایع ایشان بر حسب استعدادشان این آتش را اقتضا می‌کند، با آن حجابی که در آنان رسوخ کرده و با آنان همراه گردیده است، یا آتش قهر خداوندی که از تجلیات صفات قهر او است و با احوال آنان تناسب دارد، یا آتش حرص و آز نفوس خودشان و شدّت و حدّت شوق و طلب نفوس آنان نسبت به کمالات صفات و شهوات که از آنها محرومند: ﴿کلّما نضجت جلودهم﴾ یعنی هرگاه حجابهای جسمانی آنان مرتفع گردد، بوسیلهٔ منسلخ گردیدنشان از آنها؛ ﴿بدّلناهم جلوداً﴾، یعنی حجابهایی نوین غیر از آن حجابهای قبلی؛ ﴿لیذو قوا العذاب﴾ یعنی آتش سوزان حرمان؛ ﴿انّ الله کان عزیزاً﴾ یعنی نیرومند است و آنان را مقهور و ذلیل صفات نفوس خودشان می‌گرداند، و در آتش سوزان اشتیاق جان آنان به کمالاتی که برای ابد از آنها محروم خواهند ماند، آنان را می‌سوزاند؛ «حکیماً» یعنی آنان را با عذابی مناسب که خودشان برای خودشان بوسیلهٔ انگیزه‌های غضبی و شهوانی و غیره برگزیده‌اند، و با تمایلاتشان به لذّتهای جسمانی آنرا تدارک دیده‌اند، مجازات می‌فرماید، و بهمین جهت پیاپی

حجابهای ظلمانی وجود آنان را تعویض می‌کند!»[۱]

ذوقیات و مکاشفات روحانی بگونه‌ای توأم با حدسیات نفسانی، عمدتاً بر این شروح حاکمند، و بهمین جهت عبارات پیچیده‌ای که لاطائل و بی‌فایده هستند در اینگونه تفاسیر بسیار یافت می‌شود؛ امّا، دین، هیچگاه از ذوقیات این صاحبان ذوق، یا کشفیات این یاران وجد و حال گرفته نمی‌شود.

تفسیر اشاری نیز عنوان تفاسیری است که بسیار نزدیک به تفاسیر متصوّفه‌اند. در تفسیر اشاری، آیات به غیر معنای ظاهری تأویل می‌شوند و اصرار به خرج داده می‌شود که بین مفهوم ظاهری و آن معنای اشاری و پنهانی پیوندی ایجاد گردد. از جمله این تفاسیر، **تفسیر آلوسی** (د - ۱۲۷۰ هـ) است، بنام «روح المعانی». وی در این تفسیر، پس از آنکه تفسیر آیات را بر حسب ظاهر بیان میکند، به بعضی معانی پنهانی نیز اشاره می‌کند که از طریق رمز و اشاره استنباط شده است. در تفسیر [دو آیهٔ ۶۳ و ۶۴، سورهٔ بقره - ۲]: ﴿و اذ أخذنا میثاقکم و رفعنا فوقکم الطور، خذوا ما آتیناکم بقوّة، و اذکروا ما فیه لعلّکم تتقون﴾ می‌گوید:

- ﴿و اذ اخذنا میثاقکم﴾ یعنی میثاقی که با دلایل عقلی از شما گرفته‌ایم مبنی بر توحید افعال و صفات خداوند؛ ﴿و رفعنا فوقکم الطور﴾ یعنی برافراشتیم بر فراز شما کوه (طور) مغز و دماغ را تا بتوانید معانی را فهم کنید و بازگویید. یا اینکه اشارهٔ خداوند سبحان با آوردن کلمهٔ «طور» به موسای قلب است، و بالا بردن طور، اشاره به بالا رفتن و استیلای قلب است در فضای ارشاد، و گفتیم: ﴿خذوا﴾ یعنی بپذیرید؛ ﴿ما آتیناکم﴾ یعنی کتاب عقل فرقانی راکه به شما داده‌ایم و ﴿بقوّة﴾ یعنی با جدیّت بپذیرید، و حکمتها و معارف و علوم و شرایعی که در آن است بگوش گیرید، تا ﴿لعلّکم تتقون﴾ در نتیجه از شرک و جهل و فسق بدور و در امان بمانید.

﴿ثُمَّ تولّیتم﴾ یعنی پس از آن با اقبال به جهت سفلی اِعراض کردید. آنوقت اگر

۱- تفسیر شیخ اکبر، ج ۱، ص ۱۵۲. این کتاب در دو مجلّد در بولاق به سال ۱۲۸۳ هـ ق / ۱۸۶۵ م به چاپ رسیده است.

نبود ﴿فلولا فضل الله علیکم و رحمته﴾ حکمت خداوندی در مهلت دادن و حکم او دایر بر بخشش، ﴿لکنتم من الخاسرین﴾ در عقوبت شما تعجیل می‌فرمود، و مصیبت عظیمی بر شما وارد می‌آمد»[1].

امّا تفاسیر باطنیّه، که فقط به گرفتن باطن قرآن اکتفا می‌کند و ظاهر قرآن را اعتنا نمی‌کنند، و به این سخن خداوند متعال استناد می‌کنند که (در آیهٔ ۱۳، سورهٔ حدید) فرموده است: ﴿فضُرِبَ بینهم بسورله باب، باطنُه فیه الرحمة و ظاهره من قِبَله العذاب﴾ (!) در این تفاسیر چیزی جز تأویلات فاسد و مخالف اصول شرع و قواعد لغت یافت نمی‌شود. تفاسیر باطنیّه در مقایسه با تفاسیر متصوّفه و تفاسیر اشاری بمراتب از سبک و نَسَق قرآنی دورترند، هر چند که این سه نوع تفسیر، هر سه در مخالفت با ظاهر قرآن و الهام گرفتن(!) معانیی که خداوند دلیلی بر آنها نازل نفرموده است مشترکند.

د - [مرجعیّت این تفاسیر]:

در اینجا باید بگوییم که گاهی می‌شود که ما بناچار باید به نوع مشخّصی از تفاسیر مراجعه کنیم. مثلاً، هرگاه تحقیق ما در بارهٔ نکات بلاغتی قرآن باشد، باید به کشّاف زمخشری مراجعه کنیم؛ و هرگاه جویای مباحث کلامی باشیم باید به تفسیر امام فخررازی مراجعه کنیم. هرگاه اِعراب قرآن را طالب باشیم باید بسراغ البحر المحیط تألیف ابوحیان اندلسی (د - ۷۴۵ ق) برویم که بسیاری از مباحث نحوی، و مسائل مربوط به قرائات در آن فراهم آمده است. در این تفسیر (مبسوط و مفصّل) ما چیزی نیافتیم که بتواند آنرا در عداد «تفسیر به رأی» قرار دهد؛ همچنین خیلی کم به احادیث نبوی توجّه می‌کند و بنابراین از نوع «تفسیر به مأثور» هم نیست.

هـ - [تفاسیر جدید]:

بعضی از علمای معاصر، در قرن اخیر، تفاسیری تألیف کرده‌اند که در آنها

۱- روح المعانی، ج ۱، ص ۲۸۲.

کوششهایی در جهت نوآوری دیده می‌شود. در این میان تفسیری که - بدون تردید - کمترین بهره را از موفقیّت داشته است، الجواهر فی تفسیر القرآن اثر طنطاوی جوهری (مصری) است. که در تفسیرش همه چیز هست بجز تفسیر. امّا تفسیر المنار اثر سیدمحمّد رشیدرضا شیوهٔ بخصوصی در تأویل کلام الله است. که مؤلف در این تفسیر غالباً به آثار گذشتگان رجوع می‌کند، و می‌کوشد تا فیمابین آن آثار کهن و مقتضیات عصر حاضر تطبیق و تلفیقی بوجود بیاورد، و در بیشتر این کوششها دست در دست موفقیّت بوده است، جز آنکه گاهگاهی به بعضی از نظریّات سست گذشتگان متمسّک می‌شود و با تمام قوا و از روی عناد به دفاع از آنها می‌پردازد. شیوه‌ای که صاحب تفسیر المنار اتّخاذ کرده است - بطور کلّی - نشانگر تعمّق او در اسلوب قرآنی است، و می‌نمایاند که وی قرآن را بعنوان کتابی که برای هدایت و اعجاز آمده است مطالعه و بررسی می‌کند. **سیّد قطب** نیز در تفسیر فی ظلال القرآن چشمه‌های موفّقی در فهم اسلوب قرآن از حیث تعبیر و تصویر از خود نشان داده است، جز اینکه هدف اساسی وی از نگارش این تفسیر، ساده سازی قرآنی برای نسل جوان بوده است، و در نتیجه، به توجیه نزدیکتر است تا به تعلیم.

تفسیر به مأثور، اگر با حسن استنباط و گسترش معلومات، و قدرت بر مقایسه و انتخاب همراه باشد، از نظر اعتبار بر همهٔ تفاسیر دیگر اولویّت دارد. با این وصف، ما اکتفا به تفسیر به مأثور را توصیه نمی‌کنیم. بنابراین، برای تأویل یک یا چند آیهٔ قرآن ناگزیر باید به تفاسیر مختلف رجوع کنیم، آنگاه کوشش کنیم تا برای خودمان شایسته‌ترین نظریه را از آنها استخراج کنیم، مگر آنکه بطور قطع دربارهٔ آن موضوع اثر (حدیث) صحیحی به ثبوت رسیده باشد، که ما همان را برمی‌گیریم و غیر آن را - هر چه هست - بدور می‌افکنیم. زیرا، اجتهاد در برابر نصّ بهیچوجه جایز نیست.

فصل دوّم

القرآن یفسّر بعضه بعضاً[1]

منطوق و مفهوم قرآن

مفسّران قرآن - هرگاه که خودشان را در برابر یک آیهٔ قرآنی درمی‌یابند که با مقایسه و مقابلهٔ آن با آیهٔ دیگری از قرآن مجید دلالتش روشن‌تر می‌گردد - این عبارت را بازگو میکند که ﴿القرآن یفسّر بعضه بعضاً﴾. حق هم دارند که در **تأویل قرآن** این روش را دنبال کنند. زیرا، دلالت قرآن از نظر دقیق بودن و جامع بودن و فراگیر بودن، ممتاز است، و بندرت می‌شود که در قرآن جمله‌ای عامّ یا مطلق یا مجمل را بیابیم که سزاوار تخصیص یا تقیید یا تفصیل باشد، و در جای دیگر قرآن این تتمّه که عبارت از تخصیص یا تقیید و یا تفصیل لازم و متناسب است، نیاید. اینگونه دلالت جامع و فراگیر است که توانسته است الهام‌بخش علمای اسلامی گردد تا اصطلاحات خاصّی را وضع کنند که هر یک از آن اصطلاحات، اشاره به یک نشانهٔ بارز موجود در هر مطلبی که قرآن بسوی آن دعوت می‌کند، و هر صحنه‌ای که قرآن ترسیم می‌کند، باشد؛ و از اینجا در مطالعات و تحقیقات اسلامی اصطلاحاتی از قبیل منطوق و مفهوم و عام و خاص و مطلق و مقیّد و مجمل و مفصّل پدیدار شدند، و این اصطلاحات و امثال آنها تعریف شدند، و شواهد بسیاری عرضه گردیدند. (از سوی دیگر) شیوهٔ علما و دانشمندان در

۱- برهان، ج ۳، ص ۱۷۵، ﴿مسألةٌ فی انّ احسنَ طُرُق التفسیر اَن یُفسَّر القرآنُ بالقُرآنِ﴾.

مطالعه و بررسی این اصطلاحات با یکدیگر مباینت پیدا کرد: بعضی از دانشمندان که «اصولیّون» باشند، این اصطلاحات را بر مبنای تشریع مورد بحث قرار دادند؛ بعضی دیگر که «متکلّمان» باشند، اصطلاحات مزبور را بر پایهٔ منطق مورد بررسی قرار دادند، عدّه‌ای دیگر ـ که ما هم در اینَ بحث، از جملهٔ آنان هستیم ـ ترجیح می‌دهند که به مصطلحات، از زاویهٔ زبان‌شناسی و ادبیّات بنگرند، تا بتوانند با لذّت و شعف، شیوهٔ سخن گفتن و تعبیرات (قرآنی) را دنبال کنند.

نخستین اصطلاحاتی که درخور شناسایی است «منطوق قرآن» و «مفهوم قرآن» است؛ زیرا، این دو اصطلاح، انواع دلالت قرآنی را که از لفظ مستفاد می‌گردد، و یا از معنی استنباط می‌شود. زیر پوشش خود دارند و «نصّ» و «ظاهر» و «مؤوّل» و «فحوای خطاب» و «لحن خطاب» و معانی «وصف» و «شرط» و «حصر» را در بر می‌گیرد. ما این مسئله را با فراهم آوردن «نمونه‌ها»ی مختلفی که در گوشه و کنار کتاب حکیم خداوند پراکنده‌اند واضح خواهیم گردانید.

در تعریف «منطوق» گفته‌اند: «عبارتست از آنچه که لفظ در محلّ نطق بر آن دلالت می‌کند»[1]. یعنی در تعریف «منطوق» بنظرشان رسیده است که تلفّظ به آیه بتنهایی روزنه‌ای است که ما را به دلالت آیه رهنمون می‌گردد. این توصیف واقعاً در رابطه با «نصّ» که لفظ احتمال جز آن را ندارد، روشن است، مانند این سخن خداوند که می‌فرماید: ﴿فصیام ثلاثة ایام فی الحجّ و سبعة اذا رجعتم، تلکَ عشرة کاملة﴾. در اینجا، امکان ندارد که از الفاظ آیه و جز تمام روزهای دهگانه که آیه ناطق به آن است و نصّ در آن است، احتمال دیگری داده شود. حتّی در مواردی که اصطلاح «ظاهر» بمیان می‌آید، و یک معنای متبادر به ذهن را بهمراه یک معنای دیگر بصورت درجه دوم، افاده می‌کند. این هم نوعی از «منطوق» است، زیرا دلالت آن بر معنای متبادرش که در درجهٔ اول به ذهن می‌آید در همان محلّ نطق تمامیّت پیدا می‌کند. زیرا، (طبعاً) معنای راجح بر معنای مرجوح مقدّم داشته می‌شود. این سخن خداوند، توضیحی را که آوردیم

۱- اتقان، ج ۲، ص ۵۲.

روشنتر می‌گرداند: ﴿فمن اضطرّ غیر باغ و لاعاد فلا اثم علیه﴾ کلمهٔ «باغی» که در این آیه آمده است بر دو معنا اطلاق می‌گردد: یکی، معنای مرجوح (درجهٔ دوم) که «جاهل» باشد؛ دوّم، معنای راجح (درجه اول) که «ظالم» باشد، که رجحان این معنای دوم بخاطر ظاهر بودن و متبادر شدن از سیاق آیه است[1]. «مؤوّل» نیز که حمل لفظ بر ظاهر هر معنای آن مُحال است و به معنای دیگری که سیاق آنرا تعیین می‌کند باید کشیده شود، آنهم از نوع «منطوق» است. زیرا، ظاهر آن که محال است رجحان عقلی ندارد، و معنای دیگری که سیاق آنرا مشخّص می‌کند، دارای رُجحان است، بطوریکه گویی خودِ لفظ می‌خواهد، همان معنا را گویا شود و بازگوی کند. از این قبیل است سخن خداوند متعال که می‌فرماید: ﴿و هو معکم اینما کنتم﴾. با ما بودن خداوند را محال است بتوانیم حمل بر این معنا کنیم که ذات خداوند همراه ماست[2]، امّا تأویل آن به قدرت و علم و عنایت و رعایت خداوندی صحیح است و از طریق خود لفظ هم به ذهن انسان می‌رسد، و نیازی به هیچگونه تلاش و توجیه و ترتیب ساختگی ندارد.

امّا، «**مفهوم**»، دربارهٔ این اصطلاح گفته‌اند: «مفهوم عبارتست از آنچه که لفظ - در غیر محلّ نطق - بر آن دلالت می‌کند»[3]. در این تعریف به نظرشان چنین رسیده است که معنای ذهنی تنها روزنه‌ای است که بسوی دلالت اینگونه عبارات و آیات باز می‌شود. «مفهوم» را اگر از حیث حکم (یعنی دستاورد نهائی عبارت) با منطوق موافق باشد، «مفهوم موافق»، و اگر این هماهنگی را با منطوق نداشته باشد «مفهوم مخالف» می‌نامند[4]. هر یک از این دو نوع «مفهوم» فروعی برای خودشان دارند که متعلّق به آنهاست. مفهوم موافق اگر دلالت بر مطلبی داشته باشد که بطریق اولی از سِخن مفهوم می‌شود، و باید در نظر گرفته شود، «فحوای خطاب» نامیده می‌شود. مانند این فرمان: ﴿فلا تقل لهما اُفٍّ﴾[5]

۱- برهان، ج ۲، ص ۲۰۶.
۲- همان مأخذ.
۳- اتقان، ج ۲، ص ۵۳.
۴- همان مأخذ.
۵- آیهٔ ۳۲، سورهٔ إسراء (۱۷). بنگرید به : اتقان، ج ۲، ص ۵۳.

که - بطریق اولی - دلالت دارد بر حرام بودن کتک زدن پدر و مادر. زیرا، چنین عمل زشتی اولی‌تر است به اینکه تحریم شود، تا اُف گفتن! امّا مفهوم موافق، در صورتیکه دلالت بر معنای دیگری بکند که با منطوق برابر باشد «لحن خطاب» می‌نامند. مانند ﴿انّ الذین یأکلون اموال الیتامی ظلماً انّما یأکلون فی بطونهم ناراً و سیصلون سعیراً﴾ که دلالت دارد بر تحریم سوزانیدن اموال یتیمان، زیرا غرض از تحریم، جلوگیری از اتلاف اموال یتیمان است، چه با خوردن اتلاف شود، و چه با آتش زدن از میان برود، ایندو با یکدیگر کاملاً برابرند[1].

«**مفهوم مخالف**» هم انواعی دارد که مهمترین آنها عبارتند از: «مفهوم وصفی»، «مفهوم شرطی»، و «مفهوم حصری»[2].

«مفهوم وصفی» را وسعت می‌دهند. منظور از مفهوم وصفی فقط «نَعت» نیست، بلکه هر آنچه که افادهٔ معنای وصفیّت بکند، مانند «حال» و «ظرف» و «عدد» در چارچوب مفهوم وصفی قرار می‌گیرد[3].

مثال «نعت» اینست: ﴿اِن جاءکم فاسق بنبأ فتبیّنوا ان تصیبوا قوماً بجهالة﴾ [در آیهٔ ۶، سورهٔ حجرات - ۴۹] مفهوم این عبارت آنست که بر ما واجب نیست در خبری که شخص غیرفاسق برای ما می‌آورد پی‌جویی و تحقیق کنیم[4]. بنابراین اگر آورندهٔ خبر دارای وصف و نعت «عدالت» بجای «فسق» بود، آنرا می‌پذیریم و تسلیم آن خبر می‌شویم و نسبت به آن حسن ظنّ خواهیم داشت، و از همین جاست که (بعضی از) علمای اسلامی واجب بودن قبول خبری راکه یک شخص عادل روایت می‌کند (با آنکه «خبر واحد» است) استنباط می‌کنند.

مثال «حال»: ﴿یا ایّها الذین آمنوا، لا تقربوا الصلاة و انتم سکاری، حتّی تعلموا ما

۱- محاضرات فی اصول الفقه، بدر المتولّی عبدالباسط، ج ۱، ص ۱۸۱.
۲- معمولاً از انواع مفهوم مخالف، پنج نوع را یادآور می‌شوند: وصف، شرط، غایت، عدد و لقب؛ امّا، ما به مهمترین آنها اکتفا کردیم.
۳- اتقان، ج ۲، ص ۵۳.
۴- همان مأخذ.

تقولون﴾ [در آیهٔ ۴۳، سورهٔ نساء - ۴]. هدف این آیه تحریم مرحله به مرحلهٔ مسکرات است بر مسلمانان. بنابراین، مسلمانان نباید به نماز نزدیک شوند مگر در حال آگاهی که شخص نمازگزار بداند چه می‌گوید، و در حالت مستی انسان هیچیک از کارهایش را نمی‌فهمد، و بهمین جهت، نماز خواندن برای مسلمانان در حالتی که مست باشند جایز نیست.

مثال «ظرف»: ﴿فاذکروا الله عند المشعر الحرام﴾ [در آیهٔ ۱۹۸، سورهٔ بقره - ۲] که آیه آن ظرف مکانی راکه باید در آن ذکر خداوند با ذکری خاص انجام پذیرد تعیین کرده است. چنانکه اگر خداوند را جز در این مکان ذکر گویند تحصیل چیزی راکرده‌اند که مطلوب نبوده است[1] و امر تعبّدی چون و چرا برنمی‌دارد، زیرا اجرای آن بهمان نحوی که شارع اراده کرده است دلالت بر طاعت خداوند دارد، و افزودن در آن مانند کاستن از آن معصیت است و قرار دادن چیزی است در غیر محلّ آن. همین سخن را ما دربارهٔ سخن دیگر خداوند متعال نیز می‌گوییم که می‌فرماید: ﴿الحجّ اشهر معلومات﴾ در [آیهٔ ۹۷، سورهٔ بقره - ۲] این عبارت ظرف زمانی احرام بستن حجّاج را تعیین می‌کند، بطوریکه اگر إحرام بستن در غیر این ماهها واقع شود، درست نخواهد بود[2].

مثال «عَدَد»: ﴿والذین یرمون المحصنات، ثمّ لم یأتوا باربعة شهداء، فاجلدوهم ثمانین جلدة، و لا تقبلوا لهم شهادة ابداً، و اولئک هم الفاسقون﴾ [آیهٔ ۴، سورهٔ نور - ۲۴]. بنابراین، حدّ شرعی برای کسی که نسبت زنا به دیگری داده است هشتاد تازیانه است، نه بیشتر و نه کمتر[3].

این چهار مثالی که آوردیم، همگی شواهدی بر «مفهوم وصفی» هستند. با قدری توسعه در تعریف آن.

مثال «مفهوم شرطی»: ﴿و إن کنّ اولات حمل فانفقوا علیهنّ﴾[4] [آیهٔ ٦، سورهٔ طلاق

۱- همان مأخذ.
۲- همان مأخذ.
۳- همان مأخذ.
۴- بنگرید به: علم اصول الفقه، عبدالوهاب خلاّف، ص ۱۷۹.

(٦٥)]که شرط گذاشتن آبستنی می‌رساند که زنان (مطلّقة) غیر آبستن انفاق بر آنان واجب نیست[1].

مثال «مفهوم حصری»: ﴿ایّاکَ نعبد و ایّاکَ نستعین﴾ یعنی: احدی را بجز تو نمی‌پرستیم و از احدی بجز تو مدد نمی‌جوییم.

نصّ صریح علمای اسلامی بر اینست که «موصول و صله» مفهوم (ویژه‌ای) ندارند (مثلاً) در این عبارت: ﴿و ربائبکم اللاتی فی حجورکم من نساءکم﴾ (در آیهٔ ۲۲، سورهٔ نساء - ۲) زیرا غالباً، اینگونه دختران همسر که در خانه و زندگی شوهر او بزرگ می‌شوند (ربیبه) در اتاق شوهران بسر می‌برند[2].

و نیز، تصریح دارند بر اینکه جمله شرطیّه در آیهٔ ﴿و لا تکرهوا فتیاتکم علی البغاء اِن اردن تحصّناً﴾ مفهومی ندارد، زیرا خواستاری تحصّن (یعنی شوهر کردن) برای کنیزان مطابق واقع است. (یعنی فقط واقعیت موجود گزارش شده است، و شرط حکم نیست)[3] پس جایز نیست که کنیزکان را بر آمیزش با مردان اجبار کنند، حتّی اگر خودشان به فحشاء تمایل داشته باشند و ارادهٔ شوهر کردن نداشته باشند. زیرا، آیه نمی‌خواهد شرطی بگذارد، بلکه فقط واقعیت را در بارهٔ کنیزان بیان می‌کند که البته در شرایط سلامت و درستی فکر چنین است و موارد استثنایی را شامل نمی‌شود.

عام و خاص در قرآن:

الف - «عام» قرآنی عبارتست از لفظی که در قرآن آمده و در اصل وضع لغوی خودش دلالت بر فراگیری همهٔ افراد مشمول معنای خودش داشته باشد، بدون هیچگونه

۱- روشن است که زنان غیر آبستن که شوهرانشان به آنان نفقه نمی‌دهند، زنانی هستند که با دارایی خودشان بی‌نیاز از نفقهٔ شوهرند، مطابق نظام اسلامی که برای زن موجودیّت اقتصادی مستقل قائل است، چنانکه برای مرد، بطور یکسان: ﴿لِلرجالِ نصیبٌ ممّا اکتسبوا، و لِلنساء، نصیبٌ ممّا اکتسَبْنَ﴾ [آیهٔ ۳۲، سورهٔ نساء - ۴]؛ امّا، در صورت فقیر بودن زن، مرد مسئول مخارج اوست، چه آبستن باشد، چه نباشد: ﴿الرجالُ قوّامونَ علَی النِساءِ بِما فضَّلَ اللهُ بعضَهم علی بعضٍ و بِما انفَقوا من اموالِهم﴾ [آیهٔ ۳۴، سورهٔ نساء - ۴].

۲- اتقان، ج ۲، ص ۵۴؛ نیز مقایسه کنید با: برهان، ج ۲، ص ۳۲.

۳- آیهٔ ۳۴، سورهٔ نور (۲۴)؛ نیز بنگرید به: اتقان، ج ۲، ص ۵۴.

حصری محدود نیز از لحاظ کمیّت و عدد[1].

ـ وقتیکه خداوند متعال می‌فرماید: ﴿و جاء من اقصی المدینة رجل یسعیٰ﴾ [در آیهٔ ۲۰، سورهٔ یاسین ـ ۳۶] لفظ «رجل» عامّ نیست، زیرا دلالت بر یک فرد معیّن می‌کند.

وقتیکه می‌فرماید: ﴿فوجد فیها رجلین یقتتلان: هذا من شیعته و هذا من عدُوِّهِ﴾ [در آیهٔ ۱۵، سورهٔ قصص ـ ۲۸]، لفظ «رجلین» نیز «عام» نیست زیرا دلالت بر دو شخص معیّن دارد.

همین سخن دربارهٔ آیات دیگری نیز گفته می‌شود، مانند «رجال» [در آیهٔ ۴۶، سورهٔ اعراف ـ ۷] که خداوند می‌فرماید: ﴿و علی الاعراف رجال یعرفون کلاً بسیماهم﴾. و نیز «اُمّة» در آیهٔ ۱۱۳، سورهٔ آل عمران ـ ۳ که می‌فرماید: ﴿لیسوا سواءً، من اهل الکتاب امّة قائمة﴾ و نیز «اَلف» در آیهٔ ۹، سورهٔ انفال ـ ۸ که می‌فرماید: ﴿فاستجاب لکم انّی ممدّکم بِألفٍ من الملائکة مُردفین﴾. این الفاظ یکایک دلالت بر یک کمیّت محصور و یا یک عدد معیّن دارند، و دلالت بر فراگیری و پوشش روی افراد ندارند، پس بنابراین، در آن معنای عمومیّت نیست و «عام» بحساب نمی‌آید.

قرآن ـ که به زبان عربی مبین نازل شده است ـ وقتی می‌خواهد از «عام» تعبیر کند، از الفاظی استفاده می‌کند که عرب آنها را برای افادهٔ شمول و استغراق یعنی فراگرفتن همهٔ مصادیق، وضع کرده است، یک استقرای کامل حاکی از آنست که (الفاظ عموم) لفظهای «عام»[2] در قرآن خارج از این الفاظی که پیاپی آنها را ذکر می‌کنیم و مثالهایی برای آنها از متون قرآنی می‌آوریم، نیستند:

۱ ـ لفظ «کل» و «جمیع» و «کافّه» و کلمات هم معنای آنها، مانند: ﴿کُلُّ مَنْ علیها فانٍ﴾ (آیهٔ ۲۶، سورهٔ رحمان)؛ ﴿و هوالذی خلق لکم ما فی الارض جمیعاً﴾ (آیهٔ ۳۹، سورهٔ بقره ـ ۲)؛ ﴿ادخلوا فی السلم کافّة﴾ (آیهٔ ۲۰۸، سورهٔ بقره ـ ۲).

۲ ـ اسماء موصول، مفرد، تثنیه و جمع، مذکّر و مؤنّث، مانند: ﴿مثلهم کمثل الذی

۱- مقایسه کنید با: علم اصول فقه، خلاّف، ص ۲۱۳.
۲- بنگرید به : فصل «الفاظ العموم» در اتقان، ج ۲، ص ۲۶.

استوقد ناراً، فلمّا اضاءت ما حوله، ذهب الله بنورهم﴾ (در آیهٔ ۱۷، سورهٔ بقره - ۲) و نیز ﴿و اللّذان یأتیانها منکم فآذوهما﴾ (در آیهٔ ٦، سورهٔ نساء - ۴) و نیز ﴿للّذین احسنوا الحسنی و زیادة﴾ (در آیهٔ ۲٦، سورهٔ یونس - ۱۰) و نیز ﴿و اللاتی یأتین الفاحشة من نسائکم فاستشهدوا علیهن اربعة منکم﴾ (در آیهٔ ۱۵، سورهٔ نساء - ۴).

۳ - الف و لام تعریف جنس. مفرد مانند: ﴿والسارق و السارقة فاقطعوا ایدیهما﴾ (در آیهٔ ۳۸، سورهٔ مائده - ۵) یا جمع مانند: ﴿قد افلح المؤمنون﴾ (آیهٔ ۱، سورهٔ مؤمنون - ۲۳).

۴ - جمع تعریف شده با اضافه مانند: ﴿یوصیکم اللّٰه فی اولادکم﴾ (در آیهٔ ۱۱، سورهٔ نساء - ۴) و نیز: ﴿خُذْ من اموالهم صدقة﴾ (در آیهٔ ۱۰۳، سورهٔ توبه - ۹).

۵ - اسماء شرط مانند: ﴿و من یفعل ذلک یلق اَثاماً﴾ (آیهٔ ٦۸، سورهٔ فرقان - ۲۵).

٦ - نکره در سیاق نفی مانند: ﴿و ان من شیءٍ الاّ عندنا خزائنه﴾ (در آیهٔ ۲۱، سورهٔ حِجر - ۱۵).

این صیغه‌هایی که ذکر شدند بر حسب وضع لغوی بطور حقیقی - نه مجازی - تعیین کنندهٔ عمومیت هستند، تا زمانی که تخصیص دهنده‌ای برای آنها در کار نباشد. امّا، موارد تخصیص در قرآن بسیار است، بحدّی که برای بعضی از علما، تصوّر «عامّ» باقی مانده بر عمومیتش بدون آنکه قابل تخصیص باشد، نزدیک به محال جلوه کرده است[1]. تنها، سیوطی اصرار بخرج داده است که از قرآن مثالی برای آن استخراج کند، و آنرا در آیهٔ ۲۲، سورهٔ نساء - ۴) یافته است: ﴿حرّمت علیکم امّهاتکم و بناتکم و اخواتُکم و عمّاتکم و خالاتکم ...﴾ که (مسلّماً) عمومیّت در این فرمان تحریم کاملاً مقصود بوده و

۱- قاضی جلال الدین بلقینی گوید: «نمونهٔ عامّ باقی بر عموم خود بس کمیاب است. زیرا، هر عامّی به نوعی به نظر می‌رسد که می‌تواند تخصیص بخورد. مثلاً، خطاب خداوند متعال که می‌فرماید: ﴿یا ایّهاالناسُ اتّقُوا ربّکُم﴾ (طبعاً) غیر مکلّف از آن استثنا می‌شود؛ یا این حکم: ﴿حُرِّمَت علیکمُ المَیتَةُ﴾ در حال اضطرار تخصیص خورده است و از سوی دیگر ماهی و ملخ از تحت شمول آن بیرون گردانیده شده‌اند؛ یا آنکه ﴿حرّم الربا﴾ حکم «عرایا» از تحت شمول آن تخصیص خورده و خارج گردیده است (اتقان، ج ۱، ص ۲٦).

شامل همهٔ این محارم می‌گردد. با وجود این، موضوع تا آن اندازه هم جدّ و جهد و رنج نمی‌طلبیده است، زیرا «عام» باقی مانده بر عموم خود در قرآن موجود است ولی در مقایسه با «عام»هایی که در قرآن آمده و مراد خصوص است نه عموم، مواردش اندک است. از جمله مثالهایی که عام باقی بر عموم بطور قطع در آنها آمده است، این سنّت‌های الهی است که تخصیص و تغییر بردار نیستند، مانند: ﴿وجعلنا من الماء کُلّ شیءٍ حیّ﴾ (در آیهٔ ۳۰، سورهٔ انبیاء - ۲۱) و نیز: ﴿و ما من دابّة فی الارض الاّعلی الله رزقها﴾ (در آیهٔ ۳۸، سورهٔ انعام - ٦) و نیز ﴿لِکلُ امّة اجل، فاذا جاء اجلهم، لایستأخرون ساعة و لایستقدمون﴾ (در آیهٔ ۴۹، سورهٔ یونس - ۱۰).

مسئلهٔ دیگری که مسلّم است، اینست که «عام» غالباً همراه با قرینه‌ای است که باقی ماندن آن را بر فراگیری و عمومیّتی که دارد، مانع می‌شود. مانند: ﴿ما کان لاهل المدینة، و من حولهم من الاعراب، ان یتخلّفوا عن رسول اللّه﴾ (آیهٔ ۱۲۱، سورهٔ توبه - ۹) که مراد از اهل مدینه و اعراب در این آیه فقط کسانی هستند که قادر بر جهادند، و ناتوانان را این تعبیر شامل نمی‌شود. زیرا عقل داوری می‌کند که باید این گروه استثنا شوند. و نیز مانند سخن خداوند در آیهٔ ۹۷، سورهٔ آل عمران - ۳): ﴿و للّه علی الناس، حجّ البیت﴾ که مراد از ناس فقط مکلّفان هستند؛ و کودکان و دیوانگان بحکم عقل از این فرمان مستثنیٰ هستند. و نیز از جمله مواردی که «عام» ذکر می‌شود و منظور از آن «خاص» است، آن مواردی است که انتقال از عموم به خصوص برای یک نکتهٔ بلاغتی است که می‌تواند تعبیر را زیباتر کند و مطلب را روشن‌تر گرداند، مانند این سخن خداوند متعال: ﴿ام یحسدون الناس علی ما آتاهم الله من فضله﴾ (در آیهٔ ۵۳، سورهٔ نساء - ۴) که مقصود از «ناس» در این آیه یک نفر انسان است، و او محمّد رسول الله است، امّا بصورت جمع آمده و مفرد نیامده است تا نشان بدهد که آنحضرت مَثَل اعلای انسانیّت است.

همچنین، وقتیکه خداوند پیامبرش را مخاطب می‌گرداند و مثلاً می‌فرماید: ﴿یا ایّها النبیُّ اتَّقِ الله﴾ (در آیهٔ ۱ - سورهٔ احزاب - ۳۳)، این خطاب از طریق دلالت

وضعی (یعنی دلالت کلمه بر معنی) امّت را شامل نمی‌شود، ولی باکمک دلیل دیگری این عمومیّت به کلام داده می‌شود، و آن عبارتست از وجوب اقتدا به آنحضرت، مگر در مواردی که دلیل داشته باشیم بر اینکه فلان حکم اختصاص به شخص او دارد.

کما اینکه مدح و مذمّت، «عام» را از عمومیّت خودش نمی‌اندازد. مثال، این آیهٔ ۳۵، سورهٔ توبه - ۹ است: ﴿والذین یکنزون الذهب و الفضّة و لا ینفقونها فی سبیل الله فبشّرهم بعذاب الیم﴾ و این آیه: ﴿ان الذین آمنوا و عملوا الصالحات کانت لهم جنّات الفردوس نزلاً﴾ (آیهٔ ۱۰۸، سورهٔ کهف - ۱۸).

ب - «خاص» قرآنی عبارتست از لفظی که وضع شده باشد برای دلالت بر یک فرد واحد همانند «محمّد»، یا یک فرد از یک نوع مانند «رجل»، یا بر افرادی از نظر کمیّت و تعداد محصور و محدود؛ مانند: اثنین (۲)، عشرة (۱۰)، الف (هزار)، قوم، امّة، طائفة، و فریق[1].

لفظ قرآنی خاص گاهی مطلق است و گاهی مقیّد، امر و نهی هم می‌تواند باشد.

«خاصّ مقیّد» مانند ﴿مسفوحاً﴾ (در آیهٔ ۱۴۵، سوره انعام - ٦) که خداوند می‌فرماید: ﴿قل لا اجد فی ما اوحی الی محرّماً علی طاعمٍ یطعمه الاّ ان یکون میتةً او دماً مسفوحاً اولحم خنزیر﴾ که لفظ «مسفوحاً» (ریخته شده) قید است برای کلمهٔ «دم» (خون) که بطور مطلق در آیهٔ ۴ سورهٔ مائده (۵) آمده است: ﴿حرّمت علیکم المیتة والدم و لحم الخنزیر﴾ که علما و فقها کلمهٔ «دم» در این آیه راکه «خاص مطلق» است حمل کرده‌اند بر «دم مسفوح» در آن آیهٔ دیگر که «خاص مقیّد» است[2].

«صیغهٔ امر» هرگاه در لفظ قرآنی خاص بیاید افادهٔ «واجب بودن و الزامی بودن» می‌کند[3]. مانند: ﴿فاقطعوا ایدیهما﴾ (در آیهٔ ۴۱، سورهٔ مائده - ۵)، امّا گاهی بکمک قرینه به معنای دیگری منتقل می‌گردد، مثلاً اباحه (مباح بودن) را می‌رساند، در آیهٔ ۳۰، سورهٔ اعراف - ۷: ﴿کلوا و اشربوا﴾ یا اشاره به ناتوانی مخاطب از

۱- علم اصول الفقه، خلاّف، ص ۲۲۴.
۲- بنگرید: همان، ص ۲۲٦.
۳- همان، ص ۲۲۸.

انجام دادن آن کار دارد: ﴿فأتوا بسورة من مثله﴾ (آیهٔ ۲۳، سورهٔ بقره - ۲) یا **تهدید** را می‌رساند: ﴿اعملوا ما شئتم﴾ (آیهٔ ۴۰، سورهٔ سجده - ۳۲) یا **تکرار طلب چیزی** است: ﴿فمن شهد منکم الشهر فلیصمه﴾ (در آیهٔ ۱۸۵، سورهٔ بقره - ۲) که (برای دومین بار) وجوب روزه را برای کسی که شاهد فرا رسیدن ماه رمضان باشد بیان می‌دارد.

«**صیغهٔ نهی**» هرگاه در لفظ قرآنی خاص بیاید **تحریم الزامی** را می‌رساند[1] مانند: ﴿و لا تأکلوا اموالکم بینکم بالباطل﴾ (آیهٔ ۱۸۸ سورهٔ بقره - ۲) امّا، گاهی بکمک قرینه به معنای دیگری کشانیده می‌شود. مثلاً، **دعا** را می‌رساند، مانند: ﴿ربّنا لاتزغ قلوبنا﴾ (در آیهٔ ۸، سورهٔ آل عمران - ۳) یا **کراهت** را می‌فهماند، مانند: ﴿یا ایّها الذین آمنوا لاتسألوا عن اشیاء ان تبدلکم تسؤکم﴾ (در آیهٔ ۱۰۴، سورهٔ مائده - ۵).

حکمی که لفظ «خاص» با دلالت حقیقی وضعی می‌فهماند، یک حکم **قطعی** است که هیچ جای تردید در آن نیست. بنابراین وقتی خداوند می‌فرماید: ﴿فکفّارته اطعام عشرة مساکین﴾ (در آیهٔ ۹۲، سورهٔ مائده - ۵) حکم عبارت از اطعام آن ده نفر مسکین است، نه کمتر و نه زیادتر، و این بخاطر آنست که «خاص حقیقی» جز «خصوص» را به تصوّر انسان نمی‌آورد، بعکس «عام» که پیوسته بنظر می‌رسد چیزی وجود دارد که آنرا تخصیص بزنند، و بندرت می‌شود که بر عمومیّت خودش باقی بماند.

مجمَل و مبیَّن در قرآن:

«مُجمَل» عبارتست از آنچه دلالتش روشن نباشد، یا بعبارت روشن‌تر: عبارتست از یکی از دو چیز که امتیازی برای یکی از آنها بر دیگری و نسبت به آن وجود نداشته باشد[2]. **داود ظاهری**[3] آمدن چنین کلمه یا جمله‌ای را در قرآن انکار کرده است[4]. امّا،

۱- همان، ص ۲۳۰

۲- اتقان، ج ۲، ص ۳۰.

۳- امام اهل ظاهر، ابوسلیمان داود بن علّی بن خلف اصفهانی، معروف به ظاهری، دانشمند طراز اوّل بغداد در روزگار خویش بود. وی به سال ۲۷۰ هـ ق درگذشت (وفیات الاعیان، ج ۱، ص ۱۷۵).

صحیحتر اینست که از این نوع «مُجمَل» در قرآن داریم جز اینکه هرگز «مجمل» قرآنی بر اِجمال «و ابهام» خودش باقی نمی‌ماند (و تبیین می‌شود) بخصوص در امور شرعی و فرمانهای خداوند به بندگانش.

مُجمل بودن نصّ قرآنی همراه بودن آن با نوعی پیچیدگی است که یکی از این زمینه‌ها را دارد:

- **غریب بودن لفظ**، مانند «هَلوع» که خود قرآن در روند سخن آن را تفسیر کرده است: ﴿اِنَّ الانسانَ خُلِقَ هَلوعاً. اذا مَسَّهُ الشرُّ جَزوعاً. و اِذا مَسَّهُ الخَیرُ مَنوعاً﴾[1] (آیات ۱۹ تا ۲۱، سورهٔ معارج - ۷۰).

- **مشترک بودن لفظ** (در بیش از یک معنی)، مانند کلمهٔ «عَسعَس» [در آیهٔ ۱۷، سورهٔ تکویر - (۸۱)]: ﴿و اللیل اذا عسعس﴾ که می‌تواند آمدن شب را برساند و می‌تواند رفتن آنرا بفهماند[2].

- **اختلاف در مرجع ضمیر**، مانند این آیه: ﴿الیه یصعد الکلم الطیب والعمل الصالح یرفعه ...﴾ [آیهٔ ۱۰، سورهٔ ملائکه - ۳۵] که ضمیر فاعل در «یرفعه» می‌تواند به همان مرجعی که ضمیر «الیه» بازمی‌گردد - یعنی «اللّٰه» - برگردد (که به این معنی می‌شود: کلمه‌های طیّبه بسوی او - خداوند متعال - بالا می‌رود و عمل صالح او - خداوند - را بالا می‌برد) و نیز می‌تواند به «عمل» بازگردد، که معنی چنین می‌شود: عمل صالح آنست که آنرا کلمه‌های طیّبه بالا می‌برند. و نیز می‌تواند به «کَلِم» بازگردد، یعنی: کلمه‌های طیّبه - که همان توحید است - عمل صالح را بالا می‌برد، زیرا عمل صالح نمی‌شود مگر همراه با ایمان[3].

- **مقدّم و مؤخّر شدن**، مانند: ﴿ولولا کلمةٌ سبقت من ربّکَ لکان لزاماً واجل مسمّی﴾ [در آیهٔ ۱۲۹، سورهٔ طه - ۲۰] که چنین بوده است: ﴿ولولا کلمة واجل

۴- اتقان، ج ۲، ص ۳۰.
۱- بنگرید به: برهان،ج ۲، ص ۱۷۶.
۲- اتقان، ج ۲، ص ۳۰.
۳- همان مأخذ.

مسمّی لکان لزاماً﴾[1].

البتّه، این پیچیدگی عارضی که ناشی از بینابین قرارگرفتن «مُجمَل» بین دو امر (و دو معنی) است، بی‌درنگ از میان می‌رود، و بمجرد آنکه بیانش آمد «مفصَّل» یا «مفسَّر» یا «مبیَّن» نامیده می‌شود.

تبیین مجمل، گاهی بصورت پیوسته و بدنبال آن می‌آید[2]، مانند: «من الفجر» که تعبیر مجمل خداوند معتعال: ﴿حتّی یتبیَّن لکم الخیط الابیض من الخیط الاسود﴾ (در آیهٔ ۱۸۷، سورهٔ بقره ـ ۲) را تفسیر می‌کند، و اگر این شبه جملهٔ «من الفجر» نبود، کلام اوّلی با تردید و احتمال همچنان باقی می‌ماند[3].

گاهی نیز مجمل بطور جداگانه و منفصل در آیهٔ دیگری تبیین می‌شود[4]. مانند آیات ۲۲ و ۲۳، سورهٔ قیامت ـ (۷۵) : ﴿وجوه یومئذ ناضرة. الی ربّها ناظرة﴾ که تا اینجا دلالت بر جایز بودن رؤیت خداوند دارد، امّا در آیهٔ ۱۰۳، سورهٔ انعام (٦) خداوند متعال تفسیر کرده است: ﴿لا تدرکه الابصار﴾ در حالیکه اگر این تفسیر برای آن در قرآن نیامده بود، آیات سورهٔ قیامت معلوم نمی‌کرد که در مقام نفی رؤیت خداوند است بطور کلّی، یا نفی احاطه و حصر را می‌کند ولی اصل رؤیت را نفی نمی‌کند[5].

گاهی می‌شود که مجمل قرآنی را سنّت نبوی تبیین می‌کند[6]. زیرا، قرآن و حدیث همواره «شانه بشانهٔ یکدیگر در جهت استیفای حق و بیرون کشیدن آن از مدارج حکمت حرکت می‌کنند، تا آنجاکه هر یک می‌توانند عموم دیگری را تخصیص بزنند یا هر یک مجمل دیگری را تبیین کنند»[7].

این زمینه بیشتر در الفاظ شرعی که از معانی لغوی خودشان انتقال یافته‌اند (و معانی

۱- همان، ج ۲، ص ۳۱.
۲- همان مأخذ.
۳- برهان، ج ۲، ص ۲۱۵.
۴- اتقان، ج ۲، ص ۳۱.
۵- برهان، ج ۲، ص ۲۱٦.
٦- اتقان، ج ۲، ص ۳۱.
۷- برهان، ج ۲، ص ۱۲۹، «النوع الاربعون، فی بیان معاضدة السنّة لِلقرآن».

جدیدی پیدا کرده‌اند) دیده می‌شود. مانند: ﴿صلاة﴾ که گفتنی‌ها و انجام دادنی‌های آن را رسول خدا در حدیث نبوی تفسیر فرموده است: ﴿صلّوا کما رأیتمونی اُصلّی﴾ همچنانکه «زکات» را پیامبر اکرم اندازه‌ها و مقدارهای آن را بیان فرموده است، و نیز «حج» را مناسک تفصیلی‌اش را تبیین کرده است[۱].

از همین نمونه است، تفسیر آنحضرت برای «قرّة اعین» در سخن خداوند متعال ﴿فلاتعلمُ نفسٌ ما اُخفيَ لهم مِن قُرّة اَعيُنٍ﴾ (در آیهٔ ۱۷، سورهٔ سجده - ۳۲) که فرموده است: «در آنجا چیزهایی باشد که نه چشمی دیده و نه گوشی شنیده و نه بر دل و ذهن احدی گذشته باشد، چیزی غیر از آنچه علم و اطلاع شما به آن می‌رسد»[۲].

در مقام بیان «همیاری سنّت و قرآن» و تفسیر مجمل قرآن با سنّت، **امام ابوالحکم بن برجان**[۳] کتاب خودش را بنام **الارشاد فی تفسیر القرآن**[۴] تألیف کرده است و گفته است: «هر آنچه که پیامبر اکرم بگوید، مسلّماً در قرآن هست، و اصل آن در قرآن است، چه نزدیک باشد چه دور. فهم قرآن برای کسی میسّر است که سنّت را بفهمد و در جهت فهم قرآن نابیناست کسی که در فهم سنّت نابینا باشد[۵].

نصّ و ظاهر:

منظور از «نصّ» آن چیزی است که با خود صیغه‌اش دلالت کند بر آنچه اصالتاً از سیاق آن مقصود است[۶]، مانند - این سخن خداوند متعال: ﴿واحلّ الله البيع و حرّم الربوا﴾ (در آیهٔ ۲۷۵، سورهٔ بقره - ۲) که معنای اصلی مقصود از این بیان قرآنی، نفی

۱- اتقان، ج ۲، ص ۱۳۱؛ مقایسه کنید با: برهان، ج ۲، ص ۱۸۴.
۲- برهان، ج ۲، ص ۱۳۰.
۳- امام عبدالسلام بن عبدالرحمان بن عبدالسلام لخمی اشبیلی، معروف به ابن برّجان، پرچمدار علم لغت و علم نحو در اندلس در روزگار خویش. وی به سال ۶۲۷ هـ ق درگذشت (بنگرید به : بُغية الوُعاه، ص ۳۰۶؛ شذرات الذهب، ج ۵، ص ۱۲۴).
۴- از این کتاب یک نسخهٔ عکسی در معهدالمخطوطات در جامعة الدُّوَل العربيّة موجود است.
۵- برهان، ج ۲، ص ۱۲۹.
۶- علم اصول الفقه، خلاّف، ص ۱۸۹-۱۹۰.

هر نوع از انواع تشابه و همانندی میان خرید و فروش حلال و ربای حرام است. و بدیهی است که عمل به چنین نصّ صریحی واجب است، زیرا از مقاصد قرآن است که عبارات آن با دلالت صریح و واضحی بر آن دلالت دارند.

«ظاهر» عبارتست از آنچه که از خود عبارت به ذهن انسان می‌رسد، بدون نیاز به قرینه‌ای، امّا (تفاوتش با نصّ اینست که) مفهوم «ظاهر» اصالتاً از سیاق کلام منظور نیست[1]، مانند سخن خداوند متعال: ﴿فانکحوا ما طاب لکم من النساء مثنی و ثلاث و رباع، فان خفتم الاّ تعدلوا فواحدة﴾ (در آیهٔ ۳، سورهٔ نساء - ۲) که معنای نزدیک به ذهن آن بدون آنکه بر قرینه‌ای متّکی باشد، آنست که نکاح با زنانی که ازدواج با آنان حرام است (محارم) مباح است، ولی این مطلب اصلاً از سیاق منظور نبوده است، و آنچه منظور اصلی این عبارت است محدود کردن تعداد زنان به چهار، یا اکتفا به یک همسر است. عمل به «ظاهر» نیز واجب است، زیرا لفظ از معنای نزدیک به ذهن (متبادر) خود منصرف نمی‌گردد مگر با قرینه. بنابراین هرگاه قرینه‌ای وجود داشته باشد به معنای غیرمتبادر و دور از ذهن آن عبارت عمل خواهد شد[2].

۱- همان، ص ۱۸۸.
۲- همان، ص ۱۸۹.

فصل سوّم

اعجاز قرآن

قرآن فُصَحای عرب را به مبارزه و رویارویی طلبید، و در این امر سخت پافشاری کرد، ولی آنان در برابر مبارزطلبی (تحدّی) قرآن عقب‌نشینی کردند، و ناتوانی خودشان را از تقلید قرآن (و آوردن همانندی برای آن) اعلام کردند، که قرآن برتر است و برتر از آن نیست، و قرآن سخن بشر نیست.

جا داشته است که اعجاز قرآن در زندگی مسلمانان بحثهای بسیاری مهمی را برانگیزد، و علمای اسلام بمنظور کشف وجوه مختلف بلاغت قرآنی به اینگونه مباحث بپردازند، و اسلوب بی‌نظیر قرآن را در ترسیم و تعبیر مفاهیم آشکار گردانند. علمای اسلام کوشش قابل تقدیری مبذول داشته و زحمات خسته‌کننده‌ای را بر عهده گرفته‌اند، تا بتوانند بلاغت قرآنی را در یک چهرهٔ الهام بخش با سایه روشن‌های کافی ارائه کنند. امّا، غالباً، برای این منظور در کنار یک نصّ قرآنی ایستاده‌اند و اصرار بخرج داده‌اند که آن را از واحد عظیم قرآن بنحوی جدا سازند، و بتنهاییِ مورد بررسی و تحلیل دقیق قرار دهند، و این امر باعث شده است که اختلاف نظرهای بی‌اندازهٔ علما در این زمینه‌ها در رابطه با مشکل لفظ و معنی، بطور کلّی زیبایی اعجاز قرآنی را از بین ببرد. زیرا، نهضت علم کلام در جهان اسلام، ذوق آنان را در رابطه با نصوص قرآنی کور کرده و از درک جایگاههای بلاغت و اعجاز در قرآن وا مانده‌اند.

شاید جاحظ (متوّفی بسال ۲۵۵ ق) نخستین کسی باشد که در بعضی مباحث

مربوط به اعجاز در کتاب «نظم القرآن» سخن گفته است. این کتاب بدست ما نرسیده است، ولی خود **جاحظ** اشاراتی به این تألیف خود در کتاب **الحیوان** دارد، آنجا که می‌گوید: «و من کتابی دارم که در آن آیاتی از قرآن را جمع‌آوری کرده‌ام تا تفاوت فیمابین اعجاز و حذف و نیز تفاوت بین زوائد و فضولات در کلام با استعارات معلوم گردد. اگر شما آن کتاب مرا بخوانید، خواهید دریافت که امتیاز قرآن در ایجاز و گردآوردن معانی بسیار با الفاظ اندک چگونه است. از آن جمله است سخن خداوند در قرآن مجید، آنجا که شراب بهشت را توصیف می‌کند: ﴿لا یصدّعون عنها و لاینزفون﴾ که این دو کلمه تمام عیبهای شراب اهل دنیا را در بر گرفته‌اند! و نیز سخن خداوند عزوجل آنجا که میوهٔ اهل بهشت را بیان می‌کند: ﴿لا مقطوعة و لا ممنوعة﴾ که باز هم با این دو کلمه همهٔ آن معانی را فراهم آورده است»[1].

بعید نیست که **محمّد بن زیدواسطی** (متوفّی بسال ۶۰۳ ق)[2] از کتاب جاحظ استفاده کرده باشد و آنرا مبنای تألیف کتاب خودش بنام **اعجاز القرآن** قرار داده باشد، که این کتاب هم بدست ما نرسیده است. فقط در کتاب **دلائل الاعجاز** تألیف **عبدالقاهر جرجانی**[3] آثاری از کتاب واسطی را می‌بینیم. زیرا، می‌دانیم که جرجانی کتاب واسطی را دوبار شرح کرده است. یکی شرح کبیر که آن را **المعتضد** نامیده است و دیگر شرحی کوچکتر از آن.

عبدالقاهر جرجانی در ذوق اسلوب قرآنی کم نظیر است، و چه بسا در بسیاری از اشارات موفقیّت‌آمیزی که در جهت درک زیبایی هنری کتاب خداوند قرآن کریم دارد، از عصر و زمان خودش بسی جلوتر افتاده باشد. گوش فرا دهید، وی این تصویر کم‌نظیر را در قرآن تفسیر می‌کند: ﴿واشتعل الرأس شیباً﴾ (در داستان زکریّا، آیهٔ ۴، سورهٔ مریم - ۱۹)، بی‌شک (مانند من) شما را (هم) با احساس ظریف و دقیق و فهم

۱- تاریخ آداب العرب، رافعی، ج ۲، ص ۱۵۲، پاورقی ۱.

۲- مراجعه کنید به: کشف الظنون، ج ۱، ص ۱۲۰.

۳- عبدالقاهر عبدالرحمان بن محمّد، بنیانگذار اصول بلاغت. معروفترین کتاب وی دلائل الاعجاز و اسرار البلاغه است. وی به سال ۴۷۱ هـ ق درگذشت (انباه الرُّواة، ج ۲، ص ۱۸۲).

لطیفی که از شیوهٔ ممتاز تعبیر و تصویر قرآنی دارد به اعجاب و تحسین واخواهد داشت. وی گفته است: «بسیار می‌شود که در استعاره نکاتی است که بیان آن جز پس از علم به نظم کلام امکان ندارد، و حتماً باید نخست حقیقت آن نظم بیانی را دریافت. از جمله موارد دقیق آن که ناپیداست اینکه شما می‌بینید، وقتی سخن از این آیهٔ ﴿... واشتعل الرأس شیباً﴾ بمیان می‌آید، فقط می‌گویند: اینجا استعاره است! و شرف و مزیّت کلام را در همین خلاصه می‌دانند که استعاره است، و عامل امتیازی سوای استعاره در آن نمی‌بینند. این وضعیتی است که در کلام مفسّرین آشکارا مشاهده می‌شود، ولی چنین نیست، و این شرف عظیم و مزیّت جلیل، و این شگفتی و زیبایی حیرت‌انگیز که با (شنیدن و خواندن) این کلام به انسان دست می‌دهد فقط بخاطر استعاره نیست. بلکه به این خاطر است که کلام با این شیوه بیان شده است که فعل را به چیزی نسبت دهند، در حالی که فعل ازآنِ فاعل دیگری است که سبب آن چیز است، و در عین حال رفع دهند بواسطهٔ فعل، آن چیزی راکه فعل را به آن نسبت داده‌اند، و بعد، آن فاعل اصلی راکه فعل ازآنِ او است در معنا، بصورت منصوب بیاورند، بطوریکه مشخّص باشد که آن اسناد و نسبت به آن اوّلی فقط بخاطر این دوّمی بوده است، و بخاطر پیوستگی و همراهی فیمابین آندو، مانند آنکه می‌گویند: ﴿طاب زیدٌ نفساً؛ قَرَّ عمرو عیناً؛ تصبّب عَرَقاً؛ کرُمَ اصلاً؛ و حَسُن وجهاً﴾ و امثال آن که فعل از چیزی منتقل شده است به چیز دیگری که آن چیز سبب آن است.

توضیح اینکه: ما می‌دانیم «اشتعل» در معنا ازآنِ «شیب» است، هر چند که فقط به سر مربوط می‌شود، کما اینکه «طابَ» ازآنِ «نفس» است، و «قَرَّ» ازآنِ «عَین» است و «تصبَّبَ» ازآنِ عَرَق، هر چند که به آنچه دیدیم اسناد داده شدند (و هیچیک به فاعل خودشان نسبت داده نشدند). به این ترتیب معلوم می‌شود که شرف و امتیاز این کلام الهی از آنجاست که با چنین شیوه‌ای بیان شده است، و کلام در این مسیر افتاده است. حال، اگر این شیوه را رها کنید (و همچنان استعاره را حفظ کنید) و لفظ «اشتعل» را بگیرید و مستقیماً به «شیب» اسناد بدهید و بگویید: ﴿اشتعل شیب الرأس﴾ یا ﴿اشتعل الشیب فی

الرأس﴾ بعد، بنگرید که آیا آن حسن و زیبایی اوّلی را در آن می‌نگرید؟ و آن متانت را؟ و آن جذابیّت حیرت انگیز را که داشت؟ اگر بگویید: سبب چیست که «اشتعل» را وقتی خداوند برای «شیب» **با این ترتیب** به استعاره می‌گیرد، آن امتیاز را داراست، و چرا از نظر امتیاز با آن وجه دیگر اینهمه فاصله دارد؟ سبب آنست که در استعارهٔ قرآنی علاوه بر درخشندگی (اشتعال) پیری در سر -که اصل معنی است - فراگیری و شمول کامل این حالت را بر تمام سر می‌رساند و گویای آنست که همه جای سر را فراگرفته و در سر مستقر شده است و کران تاکران آن را زیر پوشش گرفته است، و تمام آن را فرا گرفته است، بطوریکه اثری از سیاهی موی سر نمانده است، یا اینکه اگر مانده است، قابل اعتنا نیست. اینست آن امتیازی که وقتی گفته شود: ﴿اشتعل شیب الرأس﴾ یا ﴿اشتعل الشیب فی الرأس﴾ دیگر وجود نخواهد داشت. بلکه در آنصورت تعبیر ما بیش از این را نمی‌رساند که پیری فی‌الجمله در سر ظاهر شده است. نظیر این تعبیر آنست که بگوییم: ﴿اشتعَل البَیتُ ناراً﴾ که معنای این جمله چنین خواهد بود که آتش آنچنان به خانه افتاده است که همه جای آن را فرا گرفته است، و اطراف و وسط و همه جای آنرا به آتش کشانیده است. امّا، وقتی بگوییم: ﴿اشتعلت النار فی البیت﴾ دیگر آن نکته را نمی‌رساند، بلکه بیش از این نمی‌فهماند که آتش سوزی در خانه رخ داده است و گوشه‌ای از آن را به آتش کشیده است. امّا فراگیری آتش و اینکه آتش بر خانه مستولی شده باشد و آنرا خاکستر کرده باشد، البتّه دیگر از لفظ بدست نمی‌آید.

«نظیر این تعبیر در قرآن مجید سخن خداوند عزّوجل است که می‌فرماید: ﴿و فجّرنا الارض عیوناً﴾. ﴿تفجیر﴾ در معنا مربوط به «عیون» است، امّا در لفظ بر «ارض» نهاده شده است، همانگونه که در آن تعبیر دیگر قرآنی، «اشتعال» بر «رأس» نهاده شده بود. در اینجا نیز همان شمول و گسترش معنا که در آنجا مشاهده کردیم وجود دارد. توضیح اینکه خداوند با این تعبیر می‌خواهد بفهماند که سراسر آن سرزمین تبدیل به چشمه ساری گردید، و آب ازهر جای جای آن فوران کرد. حال، اگر همین الفاظ را با شیوهٔ معمولی بکار ببریم و بگوییم: ﴿وفجّرنا عیون الارض﴾ یا ﴿وفجّرنا العیون فی

الارض﴾ دیگر آن معنا را نمی‌رساند و بر آن دلالت نمی‌کند، و مفهوم آن چنین خواهد گردید که آب از چشمهٔ پراکنده در آن سرزمین جوشیده است، و آب از چند نقطهٔ آن سرزمین فوران کرده است»[1].

ترجیح دادیم که این متن را - با طولانی بودنش - بطور کامل نقل کنیم، تا مباداکه با تصرّف خودمان در آن زیبایی مطلب را از آن بازگیریم. دیدید که عبدالقاهر - با این تعبیرات فیّاض و زنده‌اش - چگونه شیفته و دلباختهٔ نمایش هنری در قرآن است، چگونه با تخیّل قوی و والایش به عیش و نوش نشسته است، و چگونه هماهنگی زیبا و جذّاب قرآن را درک می‌کند، هر چند که همچنان جامهٔ رسمی علمای بلاغت همعصر خودش را بر تن دارد، و یک اشاره از اشارات قرآنی را بصورت جزئی گرفته است، و همانجا ایستاده است، و در پی استیفای خصائص کلّی و ویژگیهای سراسری اعجاز قرآنی نیست، و در اندیشهٔ آن نیست که شیوهٔ یکتا و بی‌نظیر قرآن را در تعبیر زنده و پویا که از قلبی تپنده برخوردار است، بدست آورد.

پس از واسطی، **رمّانی**[2] می‌آید که متوفّی بسال ۳۸۴ ق است. وی کتاب خود را با نام **الاعجاز** تألیف می‌کند ولی در این کتاب هیچگونه نظریهٔ ابتکاری ارائه نمی‌دهد، و کشف دقیقتری از اسلوب قرآن بعمل نمی‌آورد. پس از وی **قاضی ابوبکر باقلانی** (متوفّی بسال ۴۰۳ ق) کتاب مشهور **اعجاز القرآن** را تألیف می‌کند که بسیاری از مباحث بلاغتی قرآن را در آن فراهم آورده است، امّا این کتاب هم با همه وسعت و گسترشی که دارد، تنها کاری که می‌کند آنست که طرز تفکّر رایج در آن عصر را در رابطه با اعجاز قرآن ترسیم و تصویر می‌کند، و مطالب خودش را با مسائل و مباحث کلامی بسیاری مخلوط می‌کند که در نتیجه کتاب وی ویژگی اصلی خودش را که استقصای زیبایی هنری در قرآن است بکلّی از دست می‌دهد.

۱- دلائل الاعجاز، ص ۷۹-۸۰؛ نیز بنگرید به: تلخیص البیان، شریف رضی، ص ۲۲۰.

۲- رسالهٔ وی بنام: النُّکَت، فی‌اعجاز القرآن در دارالمعارف قاهره همراه کتاب بیان اعجاز القرآن خطّابی، و رسالهٔ عبدالقاهر جرجانی به نام: الرسالة الشافیة، به تحقیق: دکتر محمّد خلف الله و استاد محمّد زغلول سلاّم به چاپ رسیده است.

از همهٔ این مطالبی که گفتیم، این جمع‌بندی را داشته باشیم که محقّقان پیشین در زمینهٔ اعجاز قرآن خودشان را با مسائل بسیاری سرگرم کرده‌اند که بسی دور از جوّ خالص هنری بوده است، و در نتیجه شیفتگی و اصراری که نسبت به تبویب و تقسیم مطالب از خود نشان داده‌اند فرصتی برای درک ویژگیهای کلّی و مشترک اعجازی که در تصاویر و تعابیر کتاب خدا وجود دارد، باقی نگذاشته است، تصاویر و تعابیری که دلها را از جای بر می‌کند، و احساسات را تحریک می‌کند، و اشکها را جاری می‌سازد!

امّا، از طرف دیگر، نهضت ادبی عرب در قرن اخیر، دیدگاههای محقّقان را به مقولات جدیدی در رابطه با عناصر زیبایی هنری قرآن جلب و جذب کرده است. **سیّدرشیدرضا** صاحب تفسیر المنار اشارات موفقیت‌آمیزی در فهم قرآن دارد. استاد وی **امام شیخ محمّد عبده** نیز همینطور است و سیدرشیدرضا نمونه‌هایی این چنین را از استادش در تفسیر المنار نقل می‌کند. **مصطفی صادق الرافعی** نیز سخنان بلندی در این زمینه دارد که این نظریات را در جزء دوم کتاب **تاریخ آداب العرب** که آنرا به **القرآن و البلاغة النبویّة** اختصاص داده است، گردآورده است. **سیّد قطب** نیز بدنبال همهٔ این نگرش‌های عالمانه و محقّقانه در کتاب «التصویر الفنّی فی‌القرآن» استنباط‌های محکم، و فرآورده‌های پاکیزه و مطلوب، و افکار و نظریّات پخته و رسیده‌ای دارد و توانسته است از زیبایی قرآن با آن اسلوب درخشان و جذّاب ویژهٔ قرآن بسی الهام بگیرد.

مصطفی صادق الرافعی عنایت ویژه‌ای به نظم موسیقایی قرآن دارد و می‌گوید: «موسیقی قرآن بترتیبی است که بدست احدی نمی‌آید، و به آن ترتیبی که در قرآن تنظیم شده است مگر در همین عبارات قرآنی عمل نمی‌آید، بخاطر اینکه حروف قرآن با نظر و توجّه دقیق به صداها و خاستگاههای آنها، و رعایت تناسب طبیعی آنها با یکدیگر از جهت زیری و بمی، شدّت و نرمی، بسته بودن و باز بودن، و پاشیدگی و پیاپی آمدن در کنار یکدیگر چیده شده‌اند»[1].

۱- تاریخ آداب العرب، رافعی، ج ۲،ص ۲۲۵.

ما ناچاریم چند مثال را از او نقل کنیم تا نظریّه‌اش روشن‌تر گردد. می‌گوید: هرگاه الفاظ قرآن را از حیث نظم مورد تدبّر قرار دهید، خواهید دید که حرکت صرفی و نحوی آن در وضع و ترکیب کلمات هم‌جریان خود حروف است؛ از حیث فصاحتی که حتی در کاربرد حروف در قرآن وجود دارد. هر حرف زمینه را برای حرف بعدی فراهم می‌کند و خود از زمینهٔ آماده‌ای که حرف قبلی برایش فراهم کرده است برخوردار است، و هر حرف پشتیبان حروف دیگر است و به آنها تکیه دارد. شما هرگز کلمه‌ای را در قرآن نمی‌یابید که با اصوات حروف آن ائتلاف نداشته باشد، و از نظر نظم موسیقایی همراه و هماهنگ آنها نباشد. حتّی چه بسا می‌شود که حرکتی بخودی خود بخاطر عاملی از عوامل سنگینی - هر چه که باشد - ثقیل و سنگین است، و گوارا و مطبوع نمی‌آید، و چه بسا این حرکت در برخورداری کلام از حرف و حرکت سهم بسیار ناچیزی داشته باشد، ولی آنگاه که همین حرکت در قرآن بکار می‌رود، موقعیت عجیبی از آن مشاهده می‌کنید، و می‌بینید که صداهای حروف و حرکاتی که قبل از آن آمده است آنچنان راه آن حرکت را بر سر زبان همواره کرده‌اند، و با انواع نغمه‌های موسیقی آنرا دربر گرفته‌اند که وقتی همان حرکت (ناگوار و نامطبوع) از زبان خارج می‌شود، گواراترین و ظریف‌ترین حرکت است و درست در جای خودش قرار می‌گیرد، و برای این موضع (بخصوص) از کلام سزاوارتر و مناسبترین حرکت از نظر سبک بودن و مؤثّر بودن و جاذبه داشتن خواهد بود.

«از همین قبیل است لفظ «نُذُر» جمع «نذیر» که حرکت ضمّه بخاطر پیاپی آمدن آن روی نون و ذال هر دو ثقیل است، گذشته از گیری که حرف ذال دارد و از سر زبان برمی‌گردد! بخصوص که بخواهد در فاصلهٔ کلام (در آخر فرازها) نیز قرار بگیرد. همهٔ اینها کاشف از سنگینی این کلمه و جنبه‌های ثقالت آن است. امّا، همین کلمه در قرآن درست با وضعیّتی عکس آنچه بررسی کردیم آمده است و آن جنبه‌های سنگینی و ثقالت بطور کلّی در طبیعت کلمه از میان رفته است. خداوند متعال می‌فرماید: ﴿و لقد انذرهم بطشتَنا فَتَمارَوْا بالنُذُر﴾ (آیهٔ ۳٦، سورهٔ قمر - ۵۴). این ترکیب را ملاحظه کنید،

و خوب در آن تأمّل کنید، و خوب جایگاه حروف را مزه مزه کنید، و حرکات آن را در شنوایی خودتان جریان دهید، و جایگاههای قَلقَله (اضطراب) را در دال «لَقَدْ» و طاء «بَطَشْنَا» و این فتحه‌های متوالی را بعد از طاء تا واو «تَمارَوْا» در نظر بگیرید که چگونه یک الف مدّی در میان آنها آمده و گویا می‌خواهد سبکی پیاپی آمدن فتحه‌ها را بر سر زبان جبران کند و کلمات را سنگین کند، تا ثقل و سنگینی ضمّه‌هایی که بعداً می‌آید بر زبان نمودی نداشته باشد، و این ضمّه‌ها دقیقاً در جای خودشان قرار بگیرند، همان طوری که در خوراکی‌ها ترشی در جای خودش باید قرار بگیرد»[1].

رافعی عقیده‌اش اینست که «قرآن یک شیوهٔ یکتا و بی‌همتا از حیث توانایی و نوآوری است»، و بازگشت این بی‌همتایی به روح ترکیبی است که همهٔ کرانه‌های کلام الهی به آن می‌گرایند، و این روح - بنابه تعبیر رافعی - «هرگز در هیچ کلام عربی بجز قرآن دیده نشده است و بواسطهٔ همین روح ترکیب است که نظم قرآنی منحصر بفرد در آمده و از حیطهٔ طاقت مردم بیرون شده است. اگر چنین نبود، این وضعیّت مشاهده نمی‌گردید که گویی تمام قرآن یک جملهٔ واحد است که میان اجزاء آن هیچگونه ناهمگونی و جدایی وجود ندارد. ترکیب قرآنی به نظم کلمه و تألیف دقیق و منظّم آن می‌نگرد، آنگاه این نظم را با نظم‌های دیگر کلامش پیوند می‌دهد، و این چنین است که همهٔ اجزای این تک بیت آسمانی بهم پیوسته‌اند، و در پرتو این روح ترکیب قرآنی است که آن خصیصهٔ اعجاز قرآنی در تألیف و ترکیب پدیدار می‌گردد؛ چنانکه دیدیم. هر چند (علاوه بر رسیدگی به هماهنگی حروف و کلمات و ...) وجوه بسیار دیگری را نیز از حیث اهداف بیان و شیوه‌های تعبیر و رعایت انواع و اقسام مسائل مربوط به خطابه و قصّه و موعظه و بیان حکمتها و تعلیم و ارائهٔ ضرب‌المثل‌ها و دیگر تحرّکات زنده و سازنده‌ای که قرآن دارد، در نظر گرفته است»[2].

اینکه می‌بینیم رافعی در زمینهٔ اعجاز قرآن سخت بر اصل لغوی (و اعجاز

۱- همان، ج ۲، ص ۲۳۹.
۲- همان، ج ۲، ص ۲۶۰.

مفردات قرآنی) پا فشاری دارد، و سخت به آن اهتمام و عنایت دارد، از آنجهت است که تمام وجودش راکشف اسرار نظم موسیقایی قرآن فراگرفته است. نظمی که همانند سحر است (و درست مانند جادویی عمل کرد) و قوم عرب را با آن دشمنی و خصومتی که بینشان حکمفرما بود، بیکدیگر پیوند داد و از آنان یک امّت واحده ساخت که با یک آهنگ به طرب آیند، و بر این محور دلهای خودشان را در زمین فراهم آورند، و همزمان ارواحشان بسوی آسمانها پر بکشد.

امّا، **سیّد قطب** در بررسی قرآن - از حیث اعجاز - مسیر دیگری را اختیار کرده است. مفردات قرآن به تنهایی نتوانسته‌اند با موسیقی خودشان او را مشغول گرادنند، و همچنین ترکیب‌های قرآنی بتنهایی نتوانسته‌اند تمام همّت و اندیشهٔ وی را با هماهنگی و پیوندی که دارند به خود اختصاص دهند. نظر سیّد قطب متمرکز شده است در اینکه چگونه قرآن در همهٔ زمینه‌ها بهترین وسیلهٔ تعبیر را برگزیده است که عبارتست از «تصویر» (ترسیم تابلوها و بازسازی صحنه‌ها)، و این خصیصه راکه در قرآن یافته است، همواره درصدد برآمده است که با سبک و شیوه‌ای شاعرانه که دلها را می‌رباید و الحق به زیبایی قرآن رهنمون می‌گردد، از این تصویر هنری در قرآن سخن بگوید: **«تصویر»** (بازسازی صحنه توسّط کلمات و تعبیرات متناسب) ابزاری منتخب در اسلوب قرآنی است. قرآن با این اسلوب به‌گونه‌ای محسوس و قابل تخیّل معانی و مفاهیم ذهنی را تعبیر می‌کند، حالات روانی را تفسیر می‌کند، حوادث محسوس و صحنه‌های مورد مشاهده را نیز با همین ترتیب (عمق می‌بخشد)، و نمونهٔ انسانی و طبیعت بشری را آشکارا مجسّم می‌گرداند. آنگاه آن تصویری راکه ترسیم کرده است ارتقا می‌بخشد و به آن حیات می‌بخشد و یا از نو آنرا بحرکت درمی‌آورد. آن مفاهیم ذهنی دیگر شکل گرفته‌اند و حرکت می‌کنند. حالا دیگر، آن حالت روانی درونی به یک تابلو یا یک صحنه تبدیل شده است. اینجا دیگر آن نمونهٔ انسانی (که در عالم مفاهیم فقط جای داشت) شخصیّت پیداکرده و زنده و سر پا ایستاده است. و دیگر آن طبیعت مورد نظر مجسّم و کاملاً قابل رؤیت است. حوادث و صحنه‌ها و قصّه‌ها و

منظره‌های مربوط به گذشته را نیز، بار دیگر حاضر می‌گرداند و از نو بازسازی می‌کند. صحنه‌ها تماماً زنده و متحرّک کند، و وقتی از عامل گفتگو نیز برای بیان آن صحنه‌ها کمک گرفته می‌شود، دیگر همهٔ عناصر برای یک تخیّل (کامل و قوی) فراهم است. بمجرّد آنکه نمایش شروع می‌شود، همهٔ مستمعان سرا پا چشم می‌شوند، و پیاپی مستمعان را از صحنه‌هایی که اتفاق افتاده یا اتّفاق خواهد افتاد می‌گذراند، و منظره‌ها را پی‌درپی در برابر آنان قرار می‌دهد، و صحنه‌ها را مرتّباً تجدید می‌کند، بطوریکه مستمع فراموش می‌کند (فقط دارد می‌شنود و) این تنها کلامی است که برای او تلاوت می‌کنند، یا مثالی است که می‌زنند؛ بلکه باور دارد که منظره‌ای است که نمایش داده می‌شود، و حادثه‌ای است که (در برابر چشمانش هم اکنون) دارد اتّفاق می‌افتد. شخصیتهای نمایش می‌آیند و می‌روند، آثار عکس‌العمل‌های مختلف با انواع دریافتهای باطنی در چهرهٔ شخصیتها هویدا است، و همه و همه از خود صحنه برخاسته، و با حوادثی که روی می‌دهد کاملاً هماهنگ است، و سخنانی که شخصیتهای نمایش بر زبان می‌آورند کلماتی است که زبانها با آن بحرکت درمی‌آیند و از احساسات باطنی و درونی خبر می‌دهند.

اینجا خودِ زندگی است نه گزارش زندگی!

حال، اگر بیاد بیاوریم که ابزارهایی که برای تصویر این مفاهیم ذهنی و حالات درونی بکار گرفته شده‌اند، و این نمونه‌های انسانی یا حوادث قابل رؤیت را می‌سازند، تنها همان الفاظ بی‌روح‌اند، نه رنگهایی که رنگ آمیزی کنند، و نه شخصیتهای هنرمندی که نقّالی و بازسازی کنند! جایگاه اعجاز را در قرآن دریافته‌ایم»[1].

سیّد قطب در فصلهای بعدی کتابش **التصویر الفنّی فی القرآن** دلایل پیاپی برای صحّت نظریّه‌اش می‌آورد، و از سلامت طرز تفکّرش دفاع می‌کند. یک فصل را به «ایجاد تخیّل حسّی و مجسّمه سازی» اختصاص می‌دهد. فصل دیگر را به «هماهنگی و همبستگی هنری» و فصل دیگر را به «قصّه در قرآن». آنگاه برخی «نمونه‌های انسانی» را که آیات قرآن ناطق به آنها است ارائه می‌دهد، و در پایان کار تأکید می‌کند بر اینکه

۱- التصویر الفنّی فی القرآن، سیّد قطب، ص ۳۳.

گفتگو (و جدل) قرآنی بر نوعی منطق وجدانی استوار است که «تعبیرات لفظی و تعبیرات تصویری و تصویرهای مجسّم و صحنه‌های گویا و داستانهای بسیاری در آن تشریک مساعی دارند»[1].

شاید بتوان گفت: آنچه سیّد قطب در جهت فهم اسلوب قرآنی در پایان کار به آن رسیده است بهترین ترجمه برای مفهوم جدیدی که امروزه ما از اعجاز قرآن می‌شناسیم باشد، زیرا می‌تواند نسل جدید ما را از وزش نسیم لطیف زیبایی هنری در کتاب خدا بهره‌مند و برخوردار گرداند، و به محقّقان این امکان را می‌دهد که خودشان به استخراج و استفاده از این گنجینه بپردازند، و با وجدان و شعور انسانی خودشان از آن برخوردار گردند، و شکّی نیست که اعراب همعصر قرآن پیش از هر چیز تحت تأثیر جادوی اسلوب قرآن قرار گرفتند و کوشیدند تا با آن برابری کنند ولی نتوانستند. و آنگاه که آنرا فهمیدند، زیبایی آنرا درک کردند و دلهایشان دستخوش تأثیر آن گردید. بهمین جهت، ما - در این بحث - به بیان این جنبهٔ هنری خالص - که آنرا یک عنصر مستقل و بتنهایی کافی برای اثبات اعجاز و جاودانگی قرآن با اسلوب بی‌نظیرش که برتر است و برتر از آن نخواهد بود، می‌شناسیم - اکتفا خواهیم کرد.

امّا، دستاوردهای دیگری که با این عنصر زیبایی هنری همراه است، از قبیل آرمانهای دینی و علمی که **سیدرشیدرضا** بتفصیل به آن پرداخته است، و اینکه قرآن علوم دینی و تشریعی (قانونگذاری) را در بر دارد، و به تحقیق مسائلی پرداخته است که برای بشر بکلّی مجهول بوده‌اند، و زمان قادر نیست حتّی بخشی از آنها را باطل گرداند[2]؛ اینها مطالبی غیرقابل انکارند، بلکه دلایل و براهین بی‌حدّ و حصری آنها را تأیید می‌کنند. جز اینکه این مطالب در چارچوب مفاهیم «فلسفهٔ قرآنی» بهتر قرار می‌گیرند تا «بلاغت قرآن»، و این مسائل در زمینهٔ مبارز طلبی از فصحای عرب نقشی

۱- همان، ص ۱۸۷.

۲- بنگرید به: تفسیر المنار، ج ۱، ص ۱۹۸ تا ۲۳۸، «فصلٌ فی تحقیق وُجوه الاعجاز، بمنتهی الاختصار و الایجاز». زرقانی نیز در مناهل العرفان در مبحث اعجاز قرآن به همین شیوه بحث کرده است (ج ۲، ص ۲۲۷-۲۷۸).

نداشته‌اند. قرآن فقط اعراب را فرا خواند که اگر می‌توانند کلامی با اسلوب قرآن بیاورند، یا تعبیری همانند تعبیرات قرآن ارائه کنند، و بدینوسیله، آنان را به بالاترین قلّهٔ غیرقابل دستیابی در تصویر مفاهیم، رهنمون گردید. اعجاز این کتاب نیست مگر جادوی آن، و این جادو در اوائل نزول وحی قرآن، کار خودش را در دلها کرد، پیش از آنکه آیات تشریعی بیایند، یا پیشگویی‌های غیبی سر برسند، یا جهان‌بینی کلّی قرآن و دیدگاه‌های قرآن نسبت به آفرینش و زندگی انسان معلوم گردد.

اگر به یکی از کتابهای سنّتی در زمینهٔ علوم قرآن ـ مثلاً اتقان سیوطی ـ نگاهی بیفکنیم ـ به این منظور که فقط آنچه راکه مربوط به اسلوب قرآنی بعنوان وجهی از وجوه اعجاز است، در دیدگاه علمای سلف، استخراج کنیم ـ به ابواب مختلفی برمی‌خوریم که عناوین آنها الهامبخش بسیاری از جوانب مفهوم جدیدی که ما از اعجاز داریم هستند. امّا وقتی به خواندن آنها ادامه می‌دهیم، نمی‌توانیم زیبایی قرآن را در آن ابواب و فصول دریابیم، و فقط این نظریّه برایمان تکوین پیدا می‌کند که قدمای دانشمندان ما حرص فراوانی دارند بر اینکه بر شاخه‌ها و ابواب بیفزایند، و قواعد بلاغتی بسیاری را از شواهد اندکی که در دست دارند استنباط کنند. همین سیوطی، مگر نه اینست که در اتقان خودش تمامی مباحث بلاغت قرآنی راکه از تعداد قابل توجّهی از تألیفات و تصنیفات گذشتگان گردآوری کرده است، یکجا در کوره می‌ریزد، و با امانت و اخلاص هر چه تمامتر به مآخذ مربوطه اشاره می‌کند. تشبیه، استعاره، کنایه، تعریض، حقیقت و مجاز، حصر و اختصاص، ایجاز و اطناب، خبر و انشاء، جَدَل و امثال، و سوگندهای قرآن، همه را بررسی می‌کند. اصرار دارد که بهیچوجه فنّی از فنون ادبی قرآن را از دست ندهد، و حتّی جمله و تعبیر جالبی را از یکی از مفسرین که جایگاهی از جایگاههای زیبایی قرآن را ارائه می‌کند، از قلم نیندازد! با همهٔ این اوصاف ـ با آنکه اسلوب قرآن را بعنوان یک عنصر اصلی از اعجاز آن بزرگ می‌شماریم، و آنرا عنصر اساسی اعجاز نام می‌نهیم ـ نمی‌توانیم در هیچیک از این مباحث سنّتی، منبع اصیل سحر قرآنی راکشف کنیم. جز اینکه ما بخاطر اطمینان بسیاری که نسبت به نهفته بودن این

سحر در متن بیان قرآن، در هر جا و در هر صحنه‌ای، داریم، برخی از عناوین اتقان و بعضی از شواهد قرآنی را همراه با حاشیهٔ سیوطی بر آنها به عاریت می‌گیریم و سپس با طریقهٔ فهم خودمان از آنچه آورده‌ایم، و با شیوهٔ درک خودمان از جایگاههای زیبایی و جمال در آنها بحث را پی‌می‌گیریم و برای ما اشکالی ندارد که عناوین بحثهای ما و اتقان سیوطی مشترک باشند، زیرا اصطلاحات بیرونی و ظاهری چیزی را از روحانیّت درونی و عمیق قرآن تغییر نمی‌دهند.

تشبیه قرآن و استعارات آن

سیوطی در این باب به ذکر تعریف تشبیه و ادوات آن و انواع تشبیه به اعتبار طرفین تشبیه و به اعتبار وجه شَبَه می‌پردازد، تا به اینجا می‌رسد که تشبیه را به اعتبار وجه شبه به دو نوع تشبیه مفرد و تشبیه مرکّب تقسیم می‌کند. می‌گوید: «تشبیه مرکّب آنست که وجه شبه از چیزهایی بطور رویهمرفته برگرفته شود، مانند (این فراز در آیهٔ ۵، سورهٔ ۶۲ - جمعه): ﴿کمَثَل الحمارِ یحملُ اسفاراً﴾ (- همانند الاغ که بر پشت خویش کتابهایی را حمل می‌کند). در اینجا تشبیه مرکّب است از حالات مختلف الاغ که عبارتست از محرومیّت او از سودمندترین چیزها که بر پشت دارد با آنکه سختی و مشقّت بر پشت کشیدن آنها را تحمّل می‌کند. و نیز مانند این آیه [۲۴، سورهٔ ۱۰ (یونس)]: ﴿انّما مَثَلُ الحیاةِ الدُّنیا، کَماءٍ اَنزلناهُ مَن السماءِ. فَاختَلَطَ بِهِ نَباتُ الارضِ، مِمّا یَأکُلُ الناسُ وَالْاَنْعامُ، حَتّٰی اِذٰا اَخَذَتِ الْاَرضُ زُخرفَها. وازَّیَّنَتْ. وظَنَّ اهلُها انَّهم قادرونَ عَلیها. اَتٰاها امرُنا لَیلاً أو نَهاراً. فَجعَلناها حَصیداً. کأنْ لَم تَغْنَ بِالْاَمْسِ﴾ (- این مَثَل زندگی دنیا است؛ همانند آبی است که از آسمان فرو فرستادیم؛ پس گیاهان زمین با آن آمیزش یافتند؛ که خوراک انسانها و چارپان‌اند؛ تا آنهنگام که زمین زیورش را برگرفت؛ و خویشتن را آراست؛ و اهالی آن سرزمین گمانشان به یقین پیوست که دیگر بر آن محصول دست یافته‌اند؛ فرمان ما شب هنگام یا بهنگام روز بیامد؛ و دیری نپایید که آنچنان درو کردیم آنرا؛ که گویی دیروز هم چنین محصولی را نداشته است). در این قسمت از آیه ده جمله وجود دارد که

تشبیه مرکّب از مجموعهٔ آنها بعمل آمده است، بطوریکه اگر چیزی از آن کم شود، تشبیه مختل می‌گردد. زیرا مقصود آنست که وضع دنیا از نظر زودگذر بودن و پایان پذیر بودن نعمت و رفاه آن، و مغرور شدن مردمان به آن، با وضعیّتی که آب باران دارد، از آسمان فرو می‌بارد، و انواع گیاهان را می‌رویاند، و با زیور گیاهان رخسار زمین را می‌آراید، مانند عروس که لباسهای فاخر بر تن می‌پوشد، تا اینکه اهل آن منطقه و صاحبان آن در آن طمع کردند، وگمان آنان به یقین پیوست که محصول سالم است و هیچ آفتی نخواهد خورد، خشم خداوند بر آن سرزمین بناگهان فرود آمد، و آنچنان شد که گویی دیروز هم چنین چیزی نبوده است»[1].

ما بر آنیم که اندکی در کنار این تشبیه زندگی دنیا بایستیم. زیرا که سیوطی از نظر بیرون کشیدن وجه شبه و همچنین تقسیم کردن این ترکیب قرآنی به ده فراز بصواب سخن رانده است؛ امّا جایگاه حقیقی زیبایی را در این صحنه ـ صحنهٔ زندگی کوتاهی که چیزی نمانده است پایان پذیرد ـ سیوطی در هنگام تنظیم و تشخیص این فرازهای دهگانه و تصویرهایی که هر یک از این فرازها در زمانهایی که پهنهٔ ذهنی آنها بعضی بیشتر و بعضی کمتر است، دنبال نکرده است؛ زیرا این تفاوت در پهنهٔ ذهنی به تبعیّت از مراحل مصوّر این صحنه جزئی از آن تشبیه مرکّب نیست. می‌بینید که سیوطی فقط کارش اینست که معنا و مفهوم عمومی و کلّی آیه را ذکر کند، که در این رابطه توفیق یافته و خوب عمل کرده است. ما هم کارمان اینست که به مراحلی که تصویر کُندتر جلو آمده و بتدریج ظاهر شده است، یا مراحلی که تصویر شتاب گرفته و بسرعت گذشته است، اشاره کنیم، که توانسته است آنچنان اعجازی از این صحنهٔ قرآنی با همان الفاظ جامد نشان بدهد که با صورتگری ماهرانه بوسیلهٔ قلم مو و رنگها عملی نیست.

در این صحنه ابزارهای کوتاه کنندهٔ نمایش مراحل مختلف گیاه بکار گرفته شده‌اند. «ف» که معمولاً برای تعقیب مطلب می‌آید، با سرعت شدیدی این صحنه‌ها را

۱- اتقان، ج ۲، ص ۷۰-۷۱؛ تلخیص البیان عن مَجازات القرآن، شریف رضی، ص ۱۵۵. ﴿اخَذَتِ الارضُ زُخرُفَها﴾ یعنی : زیورهای خود را بر تن پوشید، با گلها و شکوفه‌های رنگارنگ و باغها و بوستانهای گوناگون، چنانکه گویند: ﴿اَخَذتِ المرأةُ قِناعَها﴾.

درمی‌نوردد: هنوز آب از آسمان فرود نیامده، بلافاصله گیاهان زمین با آن آب درمی‌آمیزند، و ناگهان در دسترس مردم قرار می‌گیرد و از آن می‌خورند و چارپایان از آن بهره‌مند می‌گردند: ﴿إِنَّما مَثَلُ الحياةِ الدُّنيا كماءٍ انزلناه مِنَ السماءِ، فَاختَلَطَ بِهِ نباتُ الأرضِ، مما يَاكُلُ الناسُ والانعامُ.﴾ امّا اهل این سرزمین که از گیاهان پر نشاط آن برخوردارند، غرور آنان را به سویی می‌کشاند، و آنچنان در بیهوده‌کاری فرو می‌روند که گویی تا ابد زنده خواهند ماند، وگویی توانایی آن را دارندکه زمین را جاودانه سازند و خودشان را نیز در آن جاویدان گردانند؛ غرقه در بهره‌وری‌های آن، دست و پا زنان در نعمتهای آن، جادو شده با زیور آن. «حتّی» در اینجا بکارگرفته شده است که دلالت داشته باشد بر امتداد تصاویر؛ آنچنان امتدادی که آغازش شناخته و پایانش ناشناخته باشد. اوصاف غرور انسان نیز پیاپی یکدیگر آمده‌اند و برای هریک از این اوصاف یک تعبیر کُند و بدون شتاب بکارگرفته شده است. زمین، دوبار خود را نشان داده است، و دو حرکت را انجام داده است. بر خود زیورهایش را برگرفته است، چنانکه عروس در هنگام جلوه و ارائهٔ خویش عمل می‌کند؛ و آن آرایش را مشتاقانه طلب کرده است و بسوی آن دویده است. آنرا کسی تزیین نکرده و نیاراسته است، ولی خودش خویشتن را آراسته است. اهل زمین غبغب‌هایشان از باد بلندپروازی و خیال‌پردازی پر شده، و از روی خودبینی و تکبّر قیافه‌هایشان را در هم کشیده‌اند، و یقین کرده‌اند - هر چند که یقینشان گمان و خیال است - که در زمین بر هر چیزی توانایی دارند؛ امّا گمان چیزی از حقّ بدست نمی‌دهد، و این مدّت‌های طولانی همه و همه جز لحظات خیالی زودگذری که همانند طیف‌های مختلف زوال می‌پذیرند؛ در یکی از لحظات، در شبی یا روزی، فرمان خداوند بسوی آن سرزمین می‌آید و آن خیالات دروغین را در مدّت زمانی به اندازهٔ یک چشم بر هم زدن بلکه کوتاهتر درهم می‌پیچد: ﴿انّما امره اذا اراد شیئاً ان یقول له کن فیکون!﴾. آنگاه بنگرکه دیگر زیوری نیست، بنگرکه دیگر آرایشی نیست. و سپس بنگرکه آن مردم مغرور ناتوانتر از آن هستندکه در عالم خیال، چراگاهها و مساکن و مزارعشان را بتصوّر درآورند. در سرزمینی که گیاهانش درو شده و خُرد شده

و بادها آنها را به اطراف می‌پراکنند. ﴿حَتّیٰ اِذٰا اخذَتِ الارضُ زخرفَها و ازَّیَّنتْ. و ظَنَّ اهلُها انَّهم قادرونَ عَلَیها. اَتاها امرنا لیلاً او نَهاراً. فَجعلناها حصیداً، کَأَنْ لَمْ تَغْنَ بِالْاَمْسِ. کَذلکَ نُفصِّلُ الآیاتِ لِقَومٍ یَتَفَکَّرونَ﴾.

سیوطی بعد از بیان این مطلب در همان باب مطالبی راکه به استعاره مربوط می‌شود ذکر کرده، و استعاره را به اعتبار ارکانش به پنج نوع تقسیم و برای هر یک از انواع استعاره به انبوهی از مثالها استشهاد کرده است. وقتیکه بر این سخن خداوند متعال گذشته است که می‌فرماید: ﴿وَالصُّبحِ اِذٰا تَنَفَّسَ﴾ [آیهٔ ۱۸، سورهٔ ۸۱ (تکویر)] آنرا از باب استعارهٔ محسوس برای محسوس با وجه محسوس قلمداد می‌کند و با این سخنش عنوان مذکور را توضیح می‌دهد: «بیرون آمدن نَفَس اندک اندک، برای بیرون آمدن اندک اندک نور از مشرق بهنگام برشکافتن فجر استعاره شده است، و وجه مشترک آندو بتدریج و پیاپی آمدن است، و اینها همه محسوس‌اند»[۱]. یادش رفته است که در اینجا پدیدهٔ شخصیّت بخشیدن را متذّکر گردد. پدیده‌ای که در قرآن با وضوح کامل آشکار است. در این آیه به صبح خلعت زندگی پوشانیده می‌شود، بطوریکه تبدیل به یک موجود زنده می‌شود که تنفّس می‌کند. بلکه تبدیل به انسانی می‌شود دارای عواطف و درگیری‌های روانی که زندگی را با تابشی از دهان و دندان خویش که با تبسّمی پر عشوه و ناز باز شده است نورانی می‌سازد در حالیکه در نهایت آرامش تنفّس می‌کند.

و نیز وقتیکه سیوطی این سخن خداوند متعال را تلاوت می‌کند که می‌فرماید: ﴿بَلْ نَقذِفُ بِالحَقِّ الباطلِ فَیَدمَغُهُ فَاِذٰا هُوَ زٰاهِقٌ﴾ [آیهٔ ۱۸، سورهٔ ۲۱ (انبیاء)] آنرا فقط مشتمل بر نوعی از استعارهٔ محسوس برای معقول با وجه عقلی می‌بیند «که قذف (پرتاب کردن) و دمغ (کوبیدن) مستعارند و هر دو محسوس، و حق و باطل مستعارله هستند و هر دو معقول»[۲]. نتیجه اینکه الهامی که در «قذف» هست و تابشی که در «دمغ» هست، با

۱- اتقان، ج ۲، ص ۷۴. زیباتر از این، سخن شریف رضی است (در : مجازات القرآن، ص ۳۶۰). «تنفّس در اینجا عبارتست از خروج شعاع روشنایی صبح از عُموم تیرگی و تاریکی شب؛ چنانکه گویی از اندوهی پایدار رهایی یافته است، یا چنانکه گویی از همّ و غمّ روزگار آسوده شده است».

۲- همان مأخذ.

این تفسیر، همچنان پیچیده می‌ماند. امّا زیبایی نصّ قرآن خودش کم مانده است که با فصاحت کامل دربارهٔ خودش سخن بگوید. هنگامی که در آیه «حق» را در عالم خیال تصوّر کنیم ـ با آنکه معنای مجرّدی است ـ که همانند یک جسم نیرومند و خشن در جسم ناتوان و سبک باطل فرو می‌رود، و باطل زیر لگدهای محکم حق که آنرا می‌کوبد و می‌خواهد با خاک یکسان کند، لِه می‌شود، و جانش درمی‌آید. به این ترتیب، در این مَثَل تجسّم کردن و شخصیت بخشیدن و تخیّل برانگیختن گرد یکدیگر می‌آیند. تجسّم کردن در صورتگری حق بشکل یک جسم سنگین وزنی که آنرا پرتاب کنند، بکار رفته است؛ شخصیت بخشیدن درکوبیدن حق بر سر باطل و جان از تن باطل درآوردن ارائه شده است؛ و جنبهٔ تخیّل برانگیزی آن نیز در تصوّر نوع آن سنگینی است که حرکت پرتاب و سپس کوبیدن و سپس بیجان کردن ایجاد می‌کند. اینها صداهای هولناکی است که می‌تواند همان صدای استخوانهای باطل باشد که در هم خُرد می‌شوند و سر و صدا می‌کنند[1].

وقتیکه سیوطی این سخن خداوند متعال را در توصیف جهنّم می‌خواند: ﴿اذا اُلقوا فیها سمعوا لها شهیقاً و هی تفور. تکاذ تمیّز من الغیظ﴾ (ـ هنگامی که در آن افکنده می‌شوند، در حالی که آتش از آن زبانه می‌کشد صدای شیهه‌ای از آن می‌شنوند. کم مانده است که از شدّت خشم از هم بپاشد) در این صحنهٔ هول‌انگیز فقط یک استعارهٔ معقول برای محسوس با وجه مشترک عقلی پیدا می‌کند، با آنکه شخصیّت قائل شدن برای جهنّم در این آیه همان پدیده‌ای است که صحنه را لبریز از زندگی و حرکت می‌گرداند. جهنّم خشمناک است و بغض گلوگیرش شده است و می‌خواهد خشم خود را بهنگامی که مجرمان را در آن می‌افکند فرو ببرد، وگویا منظرهٔ زشت و زنندهٔ مجرمان نابسامان‌تر است از اینکه دوزخ بتواند تحمّل کند و بر آن شکیبایی ورزد. اینست که با زبانهٔ شعله‌اش در حالیکه می‌غرّد و شیهه می‌کشد، با آنان برخورد می‌کند و مُهل و قَطِران

۱- شریف رضی بسیار درست دریافته است، آنجاکه یادآور شده است که «دَمغ» تنها با فرود آمدن اشیاء سنگین تحقّق پیدا می‌کند، و آن فرود آمدن و فرود آوردن نیز باید از روی چیرگی و برتری جویی بوده باشد. گویی حق محکم بر فرقِ سرِ باطل کوبیده است و آن را تباه ساخته است (مجازات القرآن، ص ۲۲۸).

خود را در حالیکه می‌جوشد و فوّاره می‌زند پیشکش آنان می‌کند. تا جایی که کم مانده است سینه‌اش از کینهٔ آنان و از نفرتی که نسبت به چهره‌های سیاهشان دارد، منفجر گردد. بنابراین، در این تابلو استعارهٔ معقول برای محسوس بتنهایی نیست، بلکه برای جهنّم یک شخصیّت انسانی به عاریت گرفته شده است که عکس‌العمل‌های وجدانی و برخوردهای عاطفی دارد. این دوزخ است که مانند یک انسان ناله می‌زند. این دوزخ است که بخشم می‌آید و بر آشفته می‌گردد و این دوزخ است که دارای روانی حسّاس گشته است![1]

نمی‌خواهیم مدّعی بشویم که تحلیل‌های گذشتگان از صحنه‌های هنری قرآن به آنان این فرصت را نبخشیده است که زیبایی این کتاب ارزشمند را درک کنند. بلکه می‌خواهیم بگوییم: درک آنان از این زیبایی طبعاً از روش آنان متأثّر بوده است که برای قواعد بلاغت نخستین درجه را قائل‌اند. امّا این قاعده پردازی‌ها عیبهای بسیاری دارد که مهمترین آنها اینست که وقتی (با این قاعده پردازی‌ها چشمهٔ) عاطفه خشک می‌شود، ارزش بازسازی هنری را از آن صحنهٔ ترسیم شده بازمی‌گیرد. بهمین جهت، بر خود لازم می‌دانیم که بعضی از تحلیل‌های موفقیّت‌آمیز علمای سلف را نیز که توانسته‌اند زیبایی چهره‌پردازی و تابلوسازی را در قرآن ارائه کنند، مورد تقدیر قرار دهیم.

سیوطی در تفسیر این سخن خداوند متعال که می‌فرماید: ﴿فاصدعَ بما تؤمر﴾ (- پس در اجرای فرمانهایی که به تو داده شده است محکم به پیش تاز!) (آیهٔ ۹۴، سورهٔ ۲۲ - حج) خلاصهٔ آراء و نظریّات علمای بلاغت را در رابطه با جایگزین شدن «اِصْدَع» بجای «بَلِّغ» نقل می‌کند و حاشیه‌ای که برای آن اقوال می‌زند، لحنی دارد که به انسان چنین می‌فهماند که وی این نکته را درک کرده است که استعاره در اینجا نوعی از مجسّم ساختن است همراه با برانگیختن نیروی تخیّل نسبت به یک شیء معنوی مجرّد. وی می‌گوید: «صدع» - که عبارتست از شکستن شیشه و امر محسوسی است - برای «تبلیغ» که امر معقولی است به استعاره گرفته شده است و وجه مشترک آندو «تأثیر» است.

۱- شریف رضی این تصویر زیبا را از آنجا دریافته و فراگرفته است که دیده است خداوند سبحان آتش دوزخ را همانند شخصی خشمگین و سخت دُژم توصیف فرموده است، که انتظار می‌رود در انتقام جویی، بسیار سخت عمل کند، و زدن و کوبیدن و به درد آوردن را از حد بگذارند» (مجازات القرآن، ص ۳۳۹).

«صدع» بلاغتش از «بَلِّغ» بیشتر است؛ هر چند که بهمان معناست؛ زیرا، تأثیر «صدع» رساتر از تأثیر تبلیغ است. گاه می‌شود که تبلیغ اثر نمی‌کند، و «صدع» بطور قطع تأثیر دارد»[۱]. گویا سیوطی، به تعبیر دیگری، می‌گوید: آنچه آنحضرت فرمان یافته است مجسّم شده و بصورت یک مادهٔ بسیار شکننده درآمده است که می‌شود آنرا برشکافت و شکست. پس آنحضرت باید با نیروی هر چه تمامتر آنرا در هم شکند و خُرد کند! و خوانندهٔ این عبارت باید در عالم خیال تصوّر کند که صدای خُرد شدن این مادّه‌ای را که درهم می‌شکند می‌شنود. به این ترتیب، کلمه‌ای که در آیه ذکر شده است «اِصْدَع» از هر کلمهٔ دیگری دلالتش بر نفوذ تبلیغ پیامبر اکرم در دلها بیشتر است.

شما می‌توانید ذوق هنری سیوطی را در تشخیص زیبایی این استعاره نیز تحسین کنید که در رابطه با سخن خداوند متعال: ﴿فوجدا فیها جداراً یرید ان ینقضَّ فاقامه﴾ (ـ آنگاه در آن شهر دیواری را یافتند که می‌خواست فرو بشکند، پس وی آنرا برپای داشت.) [آیهٔ ۷۷، سورهٔ ۱۸ (کهف)] می‌گوید: «میل دیوار به فرو افتادن به کج شدن یک موجود زنده تشبیه شده است و آنگاه «اراده» (یُریدُ) که از ویژگیهای عقلاست برای آن در نظر گرفته شده است»[۲].

و نیز از این قبیل است سخن سیوطی در ذیل این فراز قرآنی: ﴿وَاعتَصِمُوا بِحَبْلِ الله جَمیعاً وَلاٰ تَفَرَّقوا﴾[۳] (ـ به ریسمان خداوند همگی چنگ بزنید و پراکنده نشوید) (آیهٔ ۱۰۳، سورهٔ ۳ ـ آل عمران). پشت گرمی بنده به خداوند و اطمینان بنده به حمایت او و

۱- اتقان، ج ۲، ص ۷۵؛ نیز مقایسه کنید با: مجازات القرآن، شریف رضی، ص ۱۸۹. سیوطی در تفسیر این آیه از ابن ابی اصبع نقل می‌کند که معنای این عبارت اینست که: تمامی آنچه را که به تو وحی شده است با صراحت بیان کن، و تمامی آنچه را که مأمور به بیان آن شده‌ای تبلیغ کن، هر چند که این کار تو بر بعضی دلها سخت ناگوار آید و از هم بپاشند! وجه شَبَه میان این دو عبارتست از اثری که سخن به صراحت گفتن در دلها دارد و انعکاس آن در چهره‌ها بصورت در هم کشیدگی یا گشادگی آشکار می‌گردد، و نشانه‌های انکار و ناخوشایندی، یا شادمانی و خرسندی در چهره‌ها مشاهده می‌شود؛ همانگونه که شکافها و در هم شکستگی‌ها بر رویهٔ شیشهٔ شکسته آشکار می‌گردد (اتقان، ج ۲، ص ۹۲).

۲- اتقان، ج ۲، ص ۷۶؛ مقایسه کنید با : برهان، ج ۲، ص ۲۹۱؛ نیز با: تأویل مشکل القرآن، ابن قتیبه، ص ۱۰.

۳- بنگرید به: اتقان، ج ۲، ص ۷۶.

رهایی از ناخوشی‌ها تشبیه شده است به چنگ زدن کسی که در پرتگاه افتاده است به ریسمان محکمی که از جای مرتفعی به پایین سرازیر شده و مطمئن است که هرگز نخواهد گسست».

همچنین، سخن وی در ذیل آیهٔ ﴿وَتَرَكْنَا بعضَهم يَومَئذٍ يَموجُ فى بعضٍ﴾ [آیهٔ ۱۰۰، سورهٔ ۱۸ (کهف)] می‌گوید: «اصل معنای «موج» حرکت آب است. بنابراین، تعبیر «موج» برای حرکت آنان بر سبیل استعاره است، و وجه مشترک آندو سرعت بالا و پائین رفتن و پیاپی یکدیگر آمدن بخاطر کثرت و فراوانی است»[1].

خلاصه اینکه ما نمی‌خواهیم «مجسّم گردانیدن» و «شخصیت بخشیدن» و «تخیّل برانگیختن» را با عبارت قدمای دانشمندان علوم بلاغت یعنی تشبیه و استعاره و مانند آن تعویض کنیم. زیرا، این نامگذاری‌های مختلف، کلیشه‌های ظاهری هستند که بهیچوجه تماسی با جوهر موضوع ندارند. تنها چیزی که خواهانیم آنست که در صحنه‌های قرآنی از دیدن زندگی و حرکت و هماهنگی هنری غافل نمانیم، که آشکارتر از آنست که پوشیده شود، و نیرومندتر از آنست که فرو نهاده شود. با این ترتیب، ما بعد از این هر تابلوی حسی یا تخیّلی را با همان تعبیری که مورد ترجیح ماست بیان می‌کنیم. گاهی با بهره گیری از همان اصطلاحات قدیمی خواهد بود که زندگی در آن دوانیده شده، و روح در آنها دمیده شده است، و گاه با واژه‌های جدید آسان خودمان است که از قاعده پردازی بدور است و تکلّف و پیچیدگی را نمی‌پذیرد، و زندگی را با قلم مویی از جنس خود زندگی و با رنگهای روشن و رنگ آمیزی‌های بی‌نظیرش به صورتگری می‌پردازد.

مجاز و کنایه

بحث ما در باب تشبیه و استعاره اقتضا می‌کرد که در تصوّر خودمان از سبک تعبیر قرآن تعدیلی داشته باشیم، تصوّری که ناشی از چگونگی فهم علمای گذشتهٔ ما - رضیَ‌اللهُ‌عنهم و أرضاهم و نفعنا بعلومِهم - بوده است. این تعدیل جزئی در رابطه با تشبیه

۱- اتقان، ج ۲، ص ۷۴؛ نیز مقایسه کنید با: مجازات القرآن، ص ۲۱۷.

و استعاره بخاطر آنکه بیشتر تابلوهای تفصیلی بر یکی از آندو استوار است و معمولاً از آندو ترکیب می‌شود، ضروری بنظر می‌رسید. امّا در غیر این دو باب کمتر نیازمند به تعدیل در تصوّر یا فهم مبحث دیگری هستیم و می‌توانیم بر پایهٔ همان مطالب موجود در لابلای کتب قدیمی مطالعه و تحقیق خودمان را پیگیری کنیم. زیرا، عبارتست از تصویر عام یا تعبیر مجمل، که گذشتگان در بیان فروع و ابواب آن و آوردن شواهد بسیار برای انواع آن مقام اوّل را داشته‌اند، و از روح ترکیب در هر نصّی بطور جداگانه آنرا درک کرده‌اند، و از این حیث مباحث آنان در باب مجاز عام که علاقه‌اش مشابهت نیست و نیز در باب کنایه و انواع رموز آن و همچنین در باب ایجاز و مساوات و اطناب، و در باب خبر و انشاء و مانند آن، در یک سطح قرار دارد. چه بسا برای محقّقی همانند ما بهنگام بررسی آن مباحث و شواهد مربوطه ذوق بخصوصی دست بدهد که دوست داشته باشد آنرا به مفاهیم قدیمی بیفزاید، ولی این توضیح اضافی بهیچوجه در طبیعت موضوع تغییری بوجود نمی‌آورد. زیرا، دانشمندان گذشتهٔ ما در همهٔ این موارد، به سر چشمه نزدیکتر، و برای درک و جستجوی ویژگیهای اسلوب عربی و بویژه سبک قرآن تواناتر بوده‌اند. بنابراین، مطالبی که ما بر ملاحظات و توجیهات آنان می‌افزاییم جزگیرانه‌ای از آتش و تابشی از نور آنان نخواهد بود.

بیایید گوش فرا دهیم تا برای ما درباب مجازهای قرآن سخن بگویند، و انواع و اقسام تعبیر مجازی را که بنظر آنان جالب آمده است ما نیز تحسین کنیم. اینک ما در کنار آنان و در برابر نمونه‌هایی هستیم که آنها را «مجاز عقلی» نامیده‌اند و علاقهٔ آنها مشابهت است، و در ترکیب دیده می‌شوند، و نیز در برابر نمونه‌هایی هستیم که آنها را «مجاز لغوی» می‌نامند، و در آنها الفاظ برای معانی غیر اصلی خودشان بکار رفته‌اند، و در مفرد دیده می‌شوند. ما در پی انواع و اقسام هر یک از این دو مجاز همراه آنان به جستجو و کاوش نمی‌پردازیم و برای تفصیل مطلب به کتابهای بلاغت ارجاع می‌دهیم. چیزی که هست ما در برخی از شواهدی که آورده‌اند، با آنان همگامی خواهیم داشت.

یکی از انواع مجاز عقلی آنست که یکی از دو طرف آن حقیقی بوده و آن

دیگری نباشد. مانند این آیه: ﴿فَاُمُّهُ هاوِيَة﴾ (ـ پس مادرش هاویه است) [آیهٔ ۹، سورهٔ ۱۰۱ (قارعه)]. در توضیح این جمله گفته‌اند: اسم «امّ» (مادر) برای «هاویه» (دوزخ) نوعی مجاز است. به این معنی که همانگونه که مادر کفیل و پناهگاه فرزندش است، همچنین آتش دوزخ برای کافران کفیل و مأوا و مرجع است!»[1] این فهم بسیار درست و دقیقی است. بخصوص اگر فقط در کنار این ترکیب بتنهایی بایستیم و به سیاق قرآنی آیات همراه آن ارتباطش ندهیم که خداوند می‌فرماید: ﴿وَ اَمّا مَنْ خَفَّتْ مَوازِينُهُ. فَاُمُّهُ هاوِيَة. وَ ما اَدْراكَ ما هِيَه. نارٌ حامِيَة﴾ [آیات ۸ تا ۱۱ - سورهٔ ۱۰۱ (قارعه)] از مجموع کلّ صحنه معنای لطیف دیگری برای ما تجلّی می‌کند. اعمال انسانها که معنوی هستند، مجسّم شده و با میزانهای محسوس توزین شده‌اند، و معلوم شده است که آن اعمال سبک هستند و کفّهٔ ترازوها را بالا نگه می‌دارند. حال، در برابر آن سبکی و بالا قرار گرفتن کفّه‌های ترازو هیچ چیز نمی‌تواند قرار بگیرد بجز پرتگاه (هاویه) بسیار گودی که در پست‌ترین جایگاه در آتش سوزان دوزخ قرار دارد و برای شخص مجرم در میان آن هول و هراس مادری بجز او نیست که به او پناه ببرد و متوسّل گردد. و چه بد ملجأ و مأوایی!

از جمله انواع مجاز لغوی، دادن اسم کلّ به جزء است، مانند ﴿يَجعَلونَ اَصابِعَهم فى آذانِهِم مِنَ الصواعِقِ حَذَرَالمَوْتِ﴾ (ـ انگشتانشان را از ترس مرگ از هول صاعقه در گوشهایشان می‌گذارند) [آیهٔ ۱۹، سورهٔ ۲ (بقره)] که منظور از انگشتان سرانگشتان آنان است، و نکتهٔ این گونه تعبیر اشاره به آنست که بترتیبی خارج از حدّ معمول انگشتانشان را در گوشهایشان فرو کرده‌اند، و می‌خواهد مبالغه در فرار را برساند[2]، و با این بیان حالت روانی آنان و هول و هراسی را که در حال پای به فرار گذاشتن آنان را فرا گرفته است نقش می‌پذیرد.

واقعاً عجیب است که بعضی از دانشمندان آمدن مجاز را در قرآن انکار کرده‌اند؛

۱- اتقان، ج ۲، ص ۶۰.
۲- همان مأخذ، نیز بنگرید به: برهان، ج ۲، ص ۲۶۲.

از جمله علمای فرقهٔ ظاهریّه هستند[1]، و ابن القاصّ[2] از علمای شافعی مذهب، و ابن خُوَیزمنداذ[3] از علمای مالکی مذهب. شبهه‌ای که این دانشمندان مطرح کرده‌اند آنست که مجاز برادر دروغ است و قرآن منزّه است از دروغ و مانند آن، وگوینده از حقیقت به مجاز عدول نمی‌کند مگر وقتی که در تنگنا قرار می‌گیرد و به استعاره متوسّل می‌شود. و این برای خداوند محال است». امّا کسانی که زیبایی سبک بیان قرآنی را با ذوق سلیم دریافته‌اند، شاهدند بر اینکه این شبهه باطل است «و اگر مجاز از قرآن بازگرفته شود نیمی از حسن و جمال از قرآن باز گرفته شده است! و بزرگان بلاغت متّفق القولند که مجاز بلیغ تر از حقیقت است، و اگر بگوییم که قرآن باید خالی از مجاز باشد، باید بگوییم که از حذف و تأکید و نقل تکراری داستانها و غیره نیز باید خالی باشد»[4].

همچنین، بخاطر آنکه بعضی از دانشمندان کنایه را نوعی از انواع مجاز بحساب آورده‌اند، منکران وجود مجاز در قرآن، وجود کنایه را نیز در قرآن انکار کرده‌اند. امّا کنایه مفهوم دیگری دارد که با مفهوم مجاز در مغایرت است. کنایه عبارتست از لفظی که لازم معنای آن از آن اراده شده باشد. بنابراین تعریف، کنایه در قرآن بسیار است، زیرا از جمله بلیغ‌ترین اسلوبهای رمز و اشاره است، و قرآن در جاهایی که تصریح زیبا نیست، به بیان رمزی توجّه دارد. وقتیکه خداوند می‌خواهد منظور از آمیزش زناشویی را - که تناسل است - به تعبیر بکشاند، واژهٔ «حَرث» (کشتزار) را رمز آن قرار می‌دهد و می‌فرماید: ﴿نِساؤُکم حَرثٌ لکم، فَأتوا حَرْثَکُم اَنیٰ شِئْتُمْ﴾[5] (- زنان شما کشتزار شمایند، پس بسراغ کشتزارتان بروید بهر ترتیبی که دلخواه شما است. [آیهٔ ۲۲۳، سورهٔ ۲ (بقره)]، و توصیف آن علاقه و رابطه را فیمابین دو همسر - با توجّه به آمیزش و هم

۱- اینان اهل ظاهرند و پیروان امام داود بن علی بن خلف معروف به «ظاهری» از آنجهت که وی (در فهم کتاب و سنّت) تنها به ظاهر کلام استناد می‌کرده است.

۲- ابن القاصّ، ابوالعبّاس احمد طبری، از فقهای شافعی است از جمله کتابهای او ادب القاضی است، وی به سال ۳۳۵ هـ ق درگذشت (طبقات الشافعیّه، ج ۲، ص ۱۰۳).

۳- ابن خُویز منداذ (یا: منداذ)، از علمای مالکی مذهب، شاگر اَبهری، وی حدود سال ۴۰۰ هـ ق درگذشت.

۴- اتقان، ج ۲، ص ۵۹.

۵- بنگرید به: اتقان، ج ۲، ص ۷۹.

آغوشی که با آن همراه است - این چنین تکمیل می‌کند که هر یک را لباس دیگری قلمداد می‌کند: ﴿هُنَّ لِباسٌ لَکُم و اَنتم لباسٌ لَهُنّ﴾[۱] [آیهٔ ۱۸۷، سورهٔ ۲ (بقره)].

و نیز از همین باب‌اند اشارات لطیفی که به ما ادبِ تعبیر را می‌آموزند. آنجاکه خداوند می‌فرماید: ﴿اَوْ لامَسْتُمُ النِّساءَ﴾ (- یا زنان را لمس کردید) (آیهٔ ۴۳، سورهٔ ۴ - نساء) و می‌فرماید: ﴿اُحِلّ لَکُم لَیلَةَ الصیامِ الرَّفَثُ اِلیٰ نِسائِکُمْ﴾ (- برای شما حلال گشت در شب ماه رمضان که بسراغ زنانتان بروید.) [آیهٔ ۱۸۷، سورهٔ ۲ (بقره)] و می‌فرماید: ﴿فَلَمّا تَغَشّاها حَمَلَتْ حَمْلاً خَفیفاً﴾[۲] (- آنگاه چون همسرش را در آغوش خویش کشید، از او بار سبکی برگرفت.) [آیهٔ ۱۸۹، سورهٔ ۷ (اعراف)].

از جمله زیباترین کنایات در اینگونه مفاهیم آیهٔ ۵، سورهٔ ۲۳ (مؤمنون) است که می‌فرماید: ﴿وَالَّذینَ هُم لفروجِهِم حافِظونَ﴾ و یا در آیهٔ ۳۵، سورهٔ ۳۳ (احزاب) می‌فرماید: ﴿وَالحافِظینَ فُروجَهم والحافظاتِ﴾ زیراکه مراد از فروج (جمع فرج: شکاف) در این آیات شکافهای پیراهن و لباس است[۳]، و می‌خواهد بگوید که دگمه‌های لباس مؤمنان در موارد تردیدآمیز گشوده نمی‌شود، و لباس زنان مؤمن در زمینه‌های زشت و منکر از تن درنمی‌آید. بلکه مردان و زنان مؤمن لباسهایشان پاکیزه و دامانهایشان پاک و نفوسشان عفیف است، چنانکه خداوند متعال می‌فرماید: ﴿وَ ثِیابَکَ فَطَهِّرْ﴾ (- و لباست را پاک گردان) [آیهٔ ۴، سورهٔ ۷۴ (مدّثّر)] کنایه از عفّت نفس و پاکدامنی[۴]. و بهمین دلیل این نوع از تعبیر را «کنایه ازکنایه» نامیده‌اند.

مفسّران در تأویل [آیهٔ ۱۲، سورهٔ ٦٦ (تحریم)] نیز همین راگفته‌اند. خداوند متعال می‌فرماید: ﴿وَ مَریَمَ ابْنَةَ عِمرانَ الَّتي أَحصَنَت فَرجَها فَنَفَخْنا فیه مِنْ رُوحِنا﴾ که نگهداری فَرج در این آیه کنایه از پاکدامنی حضرت مریم و عفّت کامل او است[۵]، و

۱- بنگرید به: برهان، ج ۲، ص ۳۰۴؛ مجازات القرآن، ص ۳۵۴.
۲- بنگرید به: برهان، ج ۲، ص ۳۰۴.
۳- بنگرید به: برهان، ج ۲، ص ۳۰۵.
۴- مجازات القرآن، ص ۳۵۳؛ تأویل مشکل القرآن، ص ۱۰۷.
۵- اتقان، ج ۲، ص ۷۹؛ نیز بنگرید به: برهان، ج ۲، ص ۳۰۵-۳۰٦.

دمیدن در یقهٔ پیراهن او - چنانکه در روایات آمده است - تأکیدی است بر این معنای رمزی که همراه با ادب تعبیر، تجلیل بی‌نظیری از عفّت حضرت مریم راکه خداوند او را بر زنان عالَم برتری بخشیده است، نیز با خود دارد.

کنایه در قرآن برای مختصر گردانیدن مقدّماتی که اهمیّتی ندارند، از طریق توجّه دادن به آن نتیجهٔ قطعی که سرنوشت را تعیین می‌کند، بکار گرفته می‌شود. برای مثال: ﴿تَبَّتْ یَدَا أَبِي لَهَبٍ وَتَبَّ﴾ (- بریده باد دو دست ابولهب و بریده باد!) [آیهٔ ۱، سورهٔ ۱۱۱ (مسد)] کنایه است از اینکه وی جهنّمی است[1] و سرنوشتش لَهَب (شعلهٔ آتش) است ﴿حَمَّالَةَ الْحَطَبِ * فِی جِیدِهَا حَبْلٌ مِنْ مَسَدٍ﴾ (- در حالیکه هیزم بر دوش کشیده است. در گردنش ریسمانی از جنس طناب درشت است).

[آیهٔ ۴ و ۵، همان (سوره)] وی همواره بدنبال سخن چینی است، و سرنوشتش آنست که هیزم جهنّم باشد[2]، و دستهایش به زنجیر بسته شوند. و آشکار است، که کنایه در اینجا در یک میان پرده که یک صحنهٔ نهایی را نشان می‌دهد خلاصه شده است.

اصراری که قرآن بر رمز و اشاره دارد، بیان قرآن را به این سوی کشانیده است که حقایق عظیم دینی راکه به ذات و صفات خداوند ارتباط پیدا می‌کند، با اسلوبی که زیبایی آن را مبالغه دو چندان می‌گرداند بصورت کنایه بیان کند. زیرا، با اسلوب کنایه می‌توان معنای مجرّد را به یک سیمای محسوس نزدیک ساخت، و مبالغه‌ای که در آن بکار می‌رود به بلاغت تغییر حالت می‌دهد، و هول و هراسی که بوجود می‌آورد تخیّل را برمی‌انگیزد.

خداوند در بیان وسعت جود و کرمش می‌فرماید: ﴿بَلْ یَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ، یُنْفِقُ کَیْفَ یَشَاءُ﴾[3] (- بلکه دو دست خداوند گشاده است، بهرگونه که بخواهد خرج می‌کند.) [آیهٔ ۶۴، سورهٔ ۵ (مائده)] و برای تعبیر از این معنا (در رابطه با خداوند) ترجیح می‌دهد که همان واژه‌ای را برگزینند که در مقام کنایه از اسراف و تبذیر بندگان بکار برده است: ﴿وَلَا

۱- برهان، ج ۲، ص ۳۰۸.
۲- همان مأخذ.
۳- بنگرید به: برهان، ج ۲، ص ۳۰۸؛ اتقان، ج ۲، ص ۷۹.

تَبْسُطْها كُلَّ الْبَسْطِ﴾ (ـ و نه دستت را بطور کامل بگشای) [آیهٔ ۲۹، سورهٔ ۱۷ (بنی‌اسرائیل)] یعنی: در انفاق و بخشش زیاده‌روی مکن همانند کسی که دستش را می‌گشاید و هیچ چیز مانع او از خرج کردن نیست.

در این فضای رمزی می‌توانیم زیبایی کنایه از امور غیبی را با کلمهٔ «مفاتح» بخوبی درک کنیم: ﴿وَ عِندَهُ مَفَاتِحُ الغَيْبِ لا يَعلَمُها اِلاّ هُوَ﴾[1] (ـ و نزد اوست کلیدهای غیب که آنها را جز او کسی نمی‌داند) [آیهٔ ۵۹، سورهٔ ٦ (انعام)] و نیز زیبایی کنایه از ازلیّت رزق و روزی و تقدیرات با استفاده از کلمهٔ «خزائن»: ﴿وَ اِنْ مِنْ شَيءٍ اِلاّ خَزائِنُه، وَ ما نُنَزِّلُهُ اِلاّ بِقَدَرٍ مَعْلُومٍ﴾ (ـ و نیست هیچ چیز مگر آنکه نزد ماست گنجینه‌های آن، و فرو نمی‌فرستیم آنرا مگر به اندازهٔ مشخّص) [آیهٔ ۲۱، سورهٔ ۲۱ (نساء)].

قرآن گاهی تو را به حال خودت وامی‌گذارد تا در عالم خیال تصویر ناطقی ترسیم کنی که در حدّ یک رمز و کنایه متوقّف نمی‌گردد، بلکه از آن حد نیز می‌گذرد و به تعریض می‌رسد. اگر در مقام کنایه شما لفظ را می‌آوردید و لازم معنای آن را اراده می‌کردید، در مقام تعریض لفظ را ذکر می‌کنید و با آن لفظ به چیزی اشاره می‌کنید که در رابطه با معنای آن نه حقیقتاً و نه مجازاً، نیست. برای مثال، در آیهٔ ۸۱، سورهٔ ۹ - توبه : ﴿و قالوا : لاتنفروا في الحرّ. قل: نار جهنّم اشدّ حرّاً﴾ (ـ و گفتند: در گرما بسیج نشوید! بگو: آتش دوزخ گرمایش شدیدتر است!) اگر کلام را مطابق ظاهرش در نظر بگیریم عبارت خواهد بود از گزارش این مطلب که گرمای دوزخ شدید است، و شدیدتر از گرمای دنیا است، و این خبری است که برای مخاطبان قرآن خودبخود معلوم است، و معنا ندارد که بازگو شود و به آن توجّه داده شود. امّا غرض حقیقی از این تعبیر، تعریض به این متخلّفان از جهاد است که شدّت گرما را عذری برای خودشان قرار داده‌اند، و می‌خواهد به آنان گوشزد کند که به جهنّم وارد خواهند شد و گرمای توصیف ناپذیر آن را درخواهند یافت!

اینست آنچه ما از این آیه می‌فهمیم، ولی **سبکی** در کتاب خودش بنام

۱- بنگرید به: مجازات القرآن، ص ۱۳٦.

الإغریض فی‌الفرق بین الکنایة والتعریض[1] در مقام فهم این آیه شیوهٔ دیگری اتّخاذ کرده است که آنرا بر پایهٔ روش خودش در جداسازی این دو اسلوب بیان استوار می‌سازد. وی می‌گوید: «کنایه» لفظی است که در معنای خودش بکار رفته و لازم معنای آن مراد است. بنابراین، برحسب استعمال لفظ در معنای خودش حقیقت است، و مجاز بودن آن در اینست که خواسته‌اند مفهوم و معنایی را برسانند که لفظ برای آن وضع نشده است. گاهی معنای لفظ اصلاً مراد نیست، بلکه با آوردن ملزوم، لازم را منظور دارند که در چنین حالتی «مجاز» خواهد بود، و از جمله مثالهای آن ﴿قل: نار جهنّم اشدّ حرّاً﴾ است که مقصود رسانیدن این خبر نبوده است، زیرا خودبخود معلوم است؛ بلکه لازمهٔ این خبر را می‌خواهد برساند که عبارتست از اینکه آنان به جهنّم وارد خواهند شد و گرمای آن را درخواهند یافت؛ اگر به جهاد نروند. امّا «تعریض» عبارتست از لفظی که در معنای خودش بکار می‌رود تا به چیز دیگری اشاره کند. مانند (سخن حضرت ابراهیم خطاب به بت‌پرستان): ﴿بَلْ فَعَلَهُ کبیرُهُم . هٰذٰا﴾ (ـ بلکه این کار را این بت بزرگتر انجام داده است!) کار [آیهٔ ٦٣، سورهٔ ٢١ (انبیاء)] آن را به بت بزرگ و سرکردهٔ بتانی که بعنوان معبود پرستیده می‌شدند نسبت داد، برای رسیدن به این نکته که وقتی با دیدهٔ عقل بنگرند، ناتوانی بزرگ بتها را از انجام دادن چنین کاری دریابند، و نیز دریابند که معبود نباید ناتوان باشد»[2].

شکّی نیست در اینکه معنای تلویح و تعریض در این سخن حضرت ابراهیم: ﴿بل فعله کبیرهم هذا﴾ آشکار است، ولی در آیهٔ پیشین ﴿قل نار جهنّم أشدّ حرّاً﴾ نیز چنانکه ما آیه را فهمیدیم، تلویح و تعریض، ظهور و وضوح کمتری ندارد. بنابراین، هر دو مثال شایستگی آن را دارند که شاهدی برای تعریض که دربردارندهٔ معنایی بلیغ‌تر از کنایه است، باشند.

١- سبکی، تقی‌الدین علیّ بن عبدالکافی، درگذشته به سال ٧٥٦ هـ ق، کتاب وی الإغریض را صاحب کشف الظنون (ج ١، ص ١٣٠) نام برده است.

٢- به نقل از: اتقان، ج ٢، ص ٨١.

فصل چهارم

اعجاز در موسیقی قرآن

این قرآن - هر سوره و هر آیه‌اش، و هر مقطع و هر قسمتش، و هر صحنه و هر قصّه‌اش، و هر آغاز و هر پایانش - با اسلوبی آهنگین و برخوردار از موسیقی و سرشار از نغمه‌هاست؛ تا جایی که در این باب بشدت بخطا رفته‌ایم اگر بخواهیم در قرآن سوره‌ای را با سورهٔ دیگر مقایسه کنیم، یا مقطعی را با مقطع دیگر بسنجیم. امّا، وقتیکه می‌گوییم فقط فلان سوره دارای سبک ویژه‌ای است، فقط می‌خواهیم یک پدیده بارز را در رابطه با اسلوب بیان قرآن معرّفی کنیم و با دلیل آنرا تأیید و با شاهد آنرا تأکید کنیم، ضمن پافشاری بر اعلام اینکه قرآن از حیث بلاغت و سحربیانش یکپارچه است، جز آنکه از تنوّعی همانند تنوّع موسیقی آفرینش در آهنگها و نغمه‌هایش برخوردار است!

شاید بخطا نرفته باشیم اگر - بهمراهی استاد سیّد قطب - سحر قرآن را به سبک بیان خاص آن‌که مزایای شعر و نثر هر دو را در برگرفته است بازگردانیم: «قرآن تعبیرات خودش را از قید تکرار یک قافیه و مطابقت کامل با اوزان بخصوص رها ساخته است، و بدینوسیله به آزادی کامل تعبیر در رابطه با همهٔ مفاهیم کلّی مورد نظر دست یافته است، و در عین حال از شعر موسیقی درونی آنرا برگرفته است، و فاصله‌های دارای وزنهای نزدیک به یکدیگر را برگزیده است که آنرا از اوزان عروضی بی‌نیاز می‌گرداند، و با استفاده از پیاپی آوردن کلمات و جملات از قافیه بی‌نیاز گردیده است، و این

خصوصیّات را با ویژگی‌هایی که ما ذکر کردیم ضمیمه کرده است، و در نتیجه نثر و نظم هر دو را در بر گرفته است»[1].

این موسیقی درونی در قرآن حتّی از یک واژهٔ مفردش نیز در هر آیه از آیاتش بتنهایی برمی‌خیزد، و هر واژه - با زنگ و آهنگ خودش - می‌خواهد مستقلاً یک تابلوی کامل را نقّاشی کند که دارای رنگ روشن یا تیره و دارای سایهٔ شفّاف یا انبوه است.

آیا رنگی روشن‌تر از شادابی چهره‌های سعادتمند که به خداوند نظاره می‌کنند، دیده‌ای، و یا رنگی زننده‌تر از سیاهی چهره‌های پرشقاوت و تیره و غبارگرفته در این بیان خداوند متعال [در آیات ۲۲ تا ۲۵ سورهٔ ۷۵ (قیامت)]: ﴿وُجوهٌ یَوْمَئِذٍ ناضِرَةٌ. اِلیٰ رَبِّها ناظِرَةٌ. وَ وُجُوهٌ یومئذٍ باسِرَةٌ. تَظُنُّ اَنْ یُفْعَلَ بِها فاقِرَةٌ؟﴾ در تابلوی سعادتمندان واژهٔ «ناضره» در تصویر روشن‌ترین و پر جلاترین رنگها مستقل است، کما اینکه در تابلوی تیره بختان واژهٔ «باسرة» در ترسیم نفرت‌انگیزترین و ناخوشایندترین رنگها استقلال دارد.

هنگامی که صدای ویژهٔ «س» را مکرّر می‌شنوی، از لابلای آن نرمی و آرامش سایهٔ آنرا بازمی‌یابی و با آهنگ خفیفش احساس آسایش می‌کنی: ﴿فَلاٰ اُقْسِمُ بِالخُنَّسِ. الْجَوارِ الکُنَّسِ. وَاللَّیْلِ اِذٰا عَسْعَسَ. وَالصُّبْحِ اِذٰا تَنَفَّسَ﴾ [آیات ۱۵ تا ۱۸، سورهٔ ۸۱ (تکویر)] در حالیکه ترس و وحشت در سینه‌ات جا می‌کند، هنگامیکه در آن حالت اندوه و نگرانی صدای «د» را که انذار و وعید با خود دارد بهمراه صدای «ی» اشباع شده و ممتد در واژهٔ «تحید» - بجای کلمات مترادف آن «تَنحَرِفُ» یا «تبتعدُ» می‌شنوی؛ [آیهٔ ۱۹، سورهٔ ۵۰ (قاف)]: ﴿وَجاءَتْ سَکْرَةُ المَوْتِ بِالحَقِّ؛ ذٰلِکَ ما کُنتَ مِنْه تَحِیدُ﴾.

این آیهٔ قرآن را می‌خوانی: ﴿فمن زحزح عن النار و ادخل الجنّة فقد فاز﴾[2] [آیهٔ ۱۸۵، سورهٔ ۳ (آل عمران)] و در قاموس زبان عربی کلمه‌ای غیر از کلمهٔ «زحزح»

۱- التصویر الفنّی فی القرآن، سیّد قطب، ص ۸۶.
۲- مقایسه کنید با: کشّاف، ج ۱، ص ۲۳۵.

نمی‌بینی که بتواند صحنهٔ دور کردن و به کناری کشانیدن را با همه صداهایی که در چنین صحنه‌ای وجود دارد همراه با فریاد وحشتناک آن دیگری که از شعلهٔ آتش می‌گذرد و این یکی که آن صدا را می‌شنود و خودش را در نزدیکی دوزخ می‌نگرد، تصویر کند!

حتماً خشم تمام وجودت را فرا خواهد گرفت و همانند جهنّم خواهی سوخت، هنگامی که واژهٔ «تَمَيَّزُ» را بگوش می‌کشی: ﴿تَكَادُ تَمَيَّزُ مِنَ الْغَيْظِ﴾ (آیهٔ ۸، سورهٔ ٦٧ - مُلک)! و قطعاً اضطراب بر تو چیره خواهد گردید، هنگامیکه هاء سکت را در بیشتر فاصله‌های سورهٔ حاقّه تکرار می‌کنی، در حالیکه این سخنان خداوند متعال را تلاوت می‌کنی: ﴿مٰا اَغْنىٰ عَنِّي مالِيَه، هَلَكَ عَنِّي سلطانِيَهْ﴾ فراموش می‌کنی که آن کسی که دار و ندارش از دستش رفته است، آن کسی است که نامهٔ اعمالش را در قیامت به دست چپش داده‌اند، نه تو و دار و ندار تو! و در نتیجه تحت تأثیر این آیات به اضطراب شدیدی فرو می‌روی.

فکر نمی‌کنم لبهایت تحت تأثیر شدّت زشتی و زنندگی حالت آن کافر درهم نپیچند، که آن آب جوشانش (صدید) را جرعه جرعه می‌خواهد بنوشد ولی نمی‌تواند از حنجره‌اش فرو دهد: ﴿و يُسقىٰ مِن ماءٍ صَديد. يَتَجرَّعَهُ وَ لاٰيُكادُ يُسيغُه﴾[1] (آیهٔ ۱۷، سورهٔ ۱۴ - ابراهیم) و در واژهٔ «يتجرَّعُهُ» سنگینی و کُندی خاصیّ احساس می‌کنی که انگیزهٔ کراهت و ناخوشایندی تو می‌شوند!

و نیز فکر نمی‌کنم واژهٔ «فَكُبْكِبُوا» را (در آیهٔ ۹۴، سورهٔ ٢٦ شعراء) احساس نکنی: ﴿فَكُبْكِبُوا فيهٰاهُمْ وَالْغاوُنَ﴾ تا آنجاکه آن گروه مجرمان بنظرت می‌آیند که آنان را از صورت و بینی بر زمین کوبیده‌اند، و مانند موجودات بی‌ارزش و بیفایده‌ای رهایشان کرده‌اند، و هیچکس برایشان ارزشی قائل نیست!

حال، اگر همهٔ اینها در یک واژه بتنهایی وجود داشته باشد، و یک واژه مستقلّاً بتواند تابلوی کاملی را به تعبیر بکشاند، یک آیه از قرآن چه وضعی خواهد داشت که در فضای آن کلمات با هم هماهنگ و بهم پیوسته‌اند، و یا یک سوره از قرآن که همهٔ

۱- مقایسه کنید با: کشّاف، ج ۲، ص ۲۹۷.

آیات آن در اطراف منظور و مقصد اصلی سوره با انسجام کامل در حرکتند؟!

کیست که آیهٔ ۳۵، سورهٔ ۵۵ (رحمان) را بخواند: ﴿يُرْسَلُ عَلَيْكُمَا شُوَاظٌ مِنْ نَارٍ وَ نُحَاسٌ فَلَا تَنْتَصِرَانِ﴾[۱] (ـ بر سر شما گدازه‌های آتش و مس گداخته سرازیر خواهد گردید و هیچکس شما را یاری نخواهد کرد!) و در فضای این آیه بتنهایی آن گدازه‌های آتش را که به این طرف و آن طرف پرواز می‌کنند، و مس گداخته را که بر مجرمان می‌ریزد در حالیکه آنان درصدد پیدا کردن راه فراری از کرانه‌های آسمان هستند! به نظرش نیاید؟

و نیز کیست که یک سورهٔ کامل از سوره‌های قرآن ـ طولانی یا کوتاه، مکّی یا مدنی ـ را بخواند، و سبک تکان دهندهٔ آن دلش را بیدار نکند، و آهنگ عجیب آن احساساتش را به جنبش درنیاورد؟!

انسان وقتیکه مثلاً سورهٔ «رحمان» را می‌خواند دچار حیرت می‌گردد و با تمام وجود می‌پرسد: آیا این آهنگ نرم و آرامبخش سوره از سرآغاز سوره برخاسته است یا از پایان آن و یا از لابلای آیات آن؟ و طولی نمی‌کشد که به قطع و یقین می‌رسد که این آهنگها در سراسر آن جریان دارند: در فواصل و مقاطع آن، و در الفاظ و حروف آن و در قطع و وصل‌ها و کوتاهی و بلندی فرازهای آن. حتّی اگر مقطعی از این سوره را یا موضوعی از موضوعات جزئی آن را بطور جداگانه برگزینیم، و در جزء جزء آن نغمه‌ها و آهنگها را جستجو کنیم، در هر جزئی از آن نغمه‌ای وجود دارد، و در هر حرفی از حروف آن لحنی از الحان آسمانی!

بر این پایه، وقتی قرآن از جهت محافظت بر هماهنگی و پیوستگی آهنگهایش منحصربه فرد است، خواه سوره‌های آن یکی پس از دیگری بصورت یک واحد کامل تحلیل شوند و خواه بدون هیچ تعمّدی بعضی از اجزاء آنها بطور جداگانه مورد بررسی قرار گیرند. بنابراین به مذاق ما شیرین می‌آید که از چند سورهٔ گوناگون بعضی از تعبیرات دعایی را دستچین کنیم و سپس با گوشهایمان خاستگاههای سحر را در آهنگهای

۱- مقایسه کنید با: ابن ابی اصبع، در: بدیع القرآن، ص ۲۲۲.

جذّابشان پی گیریم:

دعا - طبیعتاً - نوعی از سرود است که به درگاه خداوند بالا می‌رود، و به مذاق جان تضرّع کنندهٔ نالان شیرین و دلنشین نمی‌آید، مگر آنکه واژه‌هایش برگزیده باشند. از این رو، شگفت نیست که در دعاهای مأثور، مشاهده می‌کنیم که پیامبر اکرم ﷺ گویا حرص می‌ورزد به اینکه اندک تقطیع عمدی در آنها بکار ببرد: سجعی لطیف، یا مطابقتی دل‌انگیز، یا تکیه‌ای دلنشین. امّا خود قرآن، از زبان پیامبران و صدّیقان و صالحان همواره شیرین‌ترین و پرنغمه‌ترین دعاها را بازگو کرده است که در سحر بیان مقام والاتری داشته‌اند. اگر به یادآوریم که زاری و التماس صالحان از روی رغبت یا رهبت و با بیم یا امید، برای طلب خیر یا دفع شرّ در قرآن بسیار است[1]، درمی‌یابیم که یکی از رازهای آهنگین بودن هر مقطعی در کتاب خدا، همین است.

از جلوه‌های سحر قرآن اینکه نغمه‌هایی که در آن از لابلای دعاها برمی‌خیزد، با هر واژه‌ای تصویری را برمی‌انگیزد، و در هر لحنی دشت وسیعی را برای گشت و گذار تخیّل انسان بوجود می‌آورد. برای مثال، وقتی دعای زکریّا را شمرده برمی‌خوانیم، پیر مرد جلیل‌القدر و با هیبتی را در نظر می‌آوریم که بر هر واژه‌ای که از لبانش برمی‌آید نوازشی از رهبت و تابشی از نور محسوس و ملموس است. این پیر مرد جلیل القدر را - با همه وقاری که دارد - مجسّم می‌گردانیم که عواطفش شعله‌ور شده‌اند، و صدایش در سینه حبس شده است، و با نفسهای بلند و طولانی آه می‌کشد. نه تنها بازتاب صدای کلمات وی با تأثیر هر چه تمامتر در ژرفای دلهایمان می‌پیچد؛ بلکه زکریّا با دعاهایش حتّی دلهایی را که تبدیل به سنگ شده‌اند، با آن تعبیر صادقانه از اندوه و نگرانی خودش که بیمناک از قطع شدن نسل خود است، تکان می‌دهد! زکریّا در محراب ایستاده نماز می‌خواند، و پروردگارش را با نداهای نهانی فرامی‌خواند و نام پروردگارش را صبح و شام تکرار می‌کند، و با بی‌تابی یک انسان محروم و ایمان یک صدّیق صفی می‌گوید: ﴿رَبِّ إِنِّي وَهَنَ العَظْمُ مِنِّي، و اشتَعَلَ الرَّأسُ شَيْباً، وَ لَمْ أكُنْ بِدُعَائِكَ

۱- مقایسه کنید با: احیاء علوم الدین، غزّالی، ج ۱، ص ۳۰۱-۳۷۲، «کتاب الاذکار و الدّعَوات».

- رَبِّ - شَقِيّاً * وَ اِنّي خِفْتُ الْمَوالِيَ مِنْ وَرائي، وَ كٰانَتِ امْرَأَتي عٰاقِراً، فَهَبْ لي مِنْ لَدُنْكَ وَلِيّاً * يَرِثُني وَيَرِثُ مِنْ آلِ يَعْقُوبَ، وَاجْعَلْهُ رَبِّ رَضِيّاً﴾[1] (- پروردگار من! من استخوانهایم بسستی گراییده‌اند و از سرم دود پیری بلند شده است، و هیچگاه تاکنون در نیایش تو - پروردگار من - بدبخت و بی‌بهره نبوده‌ام! و من پس از خودم از جانب این عموزاده‌هایم دچار وحشت شده‌ام، و همسرم نیز که نازا بوده است. از سوی خودت، به من جانشینی ارزانی دار، که وارث من و وارث آل یعقوب باشد، و او را - پروردگار من - پسندیده قرار ده!) (آیات ۴ تا ٦، سورهٔ ۱۹ - مریم). بیان در اینجا توانِ آن را ندارد که آن گوارایی پایانه‌های هر آیه به آیه را با آن یاء مشدّد و آن تنوینی که بهنگام وقف بر سر آیه به الف تبدیل می‌شود، و گویی همان الف اطلاق در شعر است! بازگو کند. این الف‌ها با صدای نرم و آرام و هموارشان در آخر کلمات، «شقيّا»، «وَليّا»، «رَضيّا» با بندهٔ خدا زکریا هم‌آواز و هماهنگ می‌شوند، که مخفیانه پروردگارش را ندا می‌دهد!!

این فضای آهنگین و اینهمه نغمه‌های موسیقی را در حالتی احساس می‌کنیم که پیامبری را در نظر آورده‌ایم که در خلوت با خداوند، تنهای تنها، راز و نیاز می‌کند، و مثل اینکه چندان تفاوتی ندارد با آنکه به الحان پنهانی و مخفیانهٔ او که به آسمان متصاعد می‌گردند گوش فرا داده باشیم. دیگر چه رسد به اینکه جماعتی از صدّیقان و صالحان را در نظر آوریم که خداوند با عنوان اولی‌الالباب توصیفشان کرده است و «در آفرینش آسمانها و زمین به تفکّر پرداخته‌اند». چه حالی خواهیم داشت وقتی در نظر آوریم که این صاحبدلان، مرد و زن، پیر و جوان، با صداهای آرام و هماهنگ که با هم بالا می‌روند و با هم پایین می‌آیند، به درگاه خداوند ناله می‌زنند و این سرود ارزشمند و با عظمت را همصدا می‌خوانند:

﴿رَبَّنٰا، مٰا خَلَقْتَ هٰذٰا بٰاطِلاً، سُبْحٰانَكَ، فَقِنٰا عَذٰابَ النّٰارِ.﴾

﴿رَبَّنٰا، اِنَّكَ مَنْ تُدْخِلِ النّٰارَ فَقَدْ اَخْزَيْتَهُ، وَ مٰا لِلظّٰالِمينَ مِنْ اَنْصٰارٍ!﴾

﴿رَبَّنٰا، اِنَّنٰا سَمِعْنٰا مُنٰادِياً يُنٰادي لِلْايمٰانِ، اَنْ آمِنُوا بِرَبِّكُم، فَآمَنّٰا؛﴾

۱- مقایسه کنید با: بدیع القرآن، ابن ابی اصبع، ص ۲۰.

﴿ربَّنا، فَاغْفِرْلَنا ذُنوبَنا، وَ كَفِّرْ عَنّا سَيِّئاتِنا، وَتَوَفَّنا مَعَ الْاَبْرارِ.﴾

﴿ربَّنا، وَ آتِنا ما وَعَدْتَنا عَلىٰ رُسُلِكَ. وَ لاتُخْزِنا يَوْمَ الْقِيامَةِ. اِنَّکَ لاتُخْلِفُ الْميعادَ﴾ [آیات ۱۹۱ تا ۱۹۴، سورهٔ ۳ (آل عمران)].

این تکرار عبارت «ربَّنا» آنچنان نیرویی دارد که دل را نرم می‌کند و طراوت ایمان را در دل برمی‌انگیزاند، و وقف بر حرف «ر» با آن تلفّظ لغزانش که پیش از آن الف با نرمی خاص خودش آمده است، به فشرده شدن صدا در پایان فرازها و آهنگ بخشیدن به آنها کمک می‌کند، و در گوشهای شنوندگان جایگزین شیرین‌ترین زخمه‌های تار بر گواراترین سازها می‌گردد!

حال، اگر در این دو نمونه از دعا در قرآن طراوت و نرمی وجود دارد، بعضی از نمونه‌های دعاهای قرآنی نیز شدّت و حدّتی هراسناک دارند: این نوح ﷺ است که شبانه روز، پیگیر به دعوت قومش بسوی حق می‌پردازد و نهان و آشکارا بر نصیحت آنان اصرار می‌ورزد، و آنان نیز در کفر و عنادشان لجاجت می‌کنند و با شتاب از هدایت می‌گریزند، و فقط گمراهی و استکبارشان افزایش می‌یابد. دیگر نوح - وقتی از آنان ناامید می‌شود - چه کند جز اینکه خشم وجودش را فراگیرد و دهانش از کلمات نفرینی خروشان و غضب آلودی لبریز شود، که با آن موسیقی هراسناک و آن آهنگ خشونت بارش، کشیده و پرهیاهو، کران تاکران جهان آفرینش را درمی‌نوردد. حتم دارم که خیال می‌کنی کوهها در هم شکسته‌اند، و آسمان روی در هم کشیده و قیافه‌ای زننده پیدا کرده است، و زمین سخت تکان می‌خورد و دچار زلزله شده است، و دریاها برافروخته شده‌اند، و به هر سوی موج می‌افکنند! نوح به قومش نفرین می‌کند و هلاکت و نابودی آنان را می‌طلبد! و می‌گوید: ﴿رَبِّ لاتَذَرْ عَلَى الارضِ مِنَ الكافرينَ دَيّاراً * اِنَّکَ اِنْ تَذَرْهُم يُضِلُّوا عِبادَکَ وَ لايَلِدُوا اِلاّ فاجِراً كَفّاراً * رَبِّ اغْفِرلي وَلِوالِدَيَّ، وَلِمَنْ دَخَلَ بَيْتِيَ مُؤمِناً، وَ لِلْمؤمنينَ وَالْمُؤمِناتِ، وَ لاتَزِدِ الظّالِمينَ اِلاّ تَباراً﴾ [آیات ۲۶ تا ۲۸ - سورهٔ ۷۱ (نوح)].

امّا گلوهای دردمند و پرغصّه‌ای که قرآن در بعضی صحنه‌هایش آنها را رها می‌کند

تا صداهای حبس شده‌شان را - با همه تنگی و فشردگی و ناهنجاری و غم آلودی - رها سازند؛ این حنجره‌های کافرانی است که در روز حساب سخت پشیمان شده‌اند! و ما هم اکنون می‌توانیم دسته‌ای از این مجرمان را در نظر مجسّم گردانیم که آتش پوست از چهره‌هایشان برکنده است، و آنان در شدّت حسرت درصدد آن برمی‌آیند که غم و دردشان را با بعضی صداهای درهم فشرده و قطعه قطعه از حنجرۀ خویش بیرون بریزند. گویی می‌خواهند با این کار از سنگینی بارهایی که پشتشان را درهم شکسته است بکاهند، و عذاب الیمی راکه با آن دست و پنجه نرم می‌کنند در این ظرفها تخلیه کنند. مشاهده می‌کنیم که الان روز قیامت است، و این بندگان خدا پروردگارشان را با حالت توبه و پشیمانی فرا می‌خوانند و می‌گویند: ﴿رَبَّنَا. إِنَّا أَطَعْنَا سَادَتَنَا وَكُبَرَاءَنَا. فَأَضَلُّونَا السَّبِيلَا * رَبَّنَا وَ آتِهِم ضِعْفَيْنِ مِنَ الْعَذَابِ، وَالْعَنْهُمْ لَعْناً كَبِيراً﴾ (- پروردگار ما! ما از سروران و بزرگانمان فرمانبرداری کردیم و آنان نیز ما را از راه گمراه کردند. پروردگار ما! به آنان دو برابر عذاب بده، و آنانرا به لعن کبیر ملعون فرمای.) [آیات ٦٧ و ٦٨، سورۀ ٣٣ (احزاب)].

اگر بخواهیم علاوه بر آنچه گذشت، نمونه‌های دیگری برای نشان دادن آهنگ‌های عجیب قرآنی در زمینه‌های دعا بیاوریم، گفتارمان طولانی خواهد شد، و از اشارۀ سریع کارمان به بحث مفصّل و دقیق کشیده خواهیم شد، که پیش روی دراین موضوع دراین کتاب اصلاً مورد نظر ما نبوده است، زیرا، ما در درجۀ اول علوم قرآنی را مورد توجّه قرار دادیم و به اکثر آنها پرداختیم، و درصدد پیگیری تحقیق در علوم قرآنی در مراحل مختلف تاریخی برآمدیم، و سپس بدون تفصیل به اعجاز قرآن در ترسیم و تعبیر و هماهنگی و پیوستگی شگفت هنری آن نیز پرداختیم.



آری ... اینست موقعیّت آهنگ در قرآن: فاصله در آیات و فرازهای قرآنی مانند قافیۀ شعر نیست که با تفعیلات و اوزان سنجیده شود و با حرکات و سکنات ضبط گردد. نظم قرآن نیز بر پایۀ زیاده‌پردازی و طولانی کردن کلام، یا اضافه و تکرار، یا حذف و

نقصان نیست؛ و الفاظ را بصورت انبوه روی هم نمی‌ریزند، و به هم متّصل نمی‌سازند، و با این کارها قصد ابهام آفرینی و عجیب و غریب جلوه دادن مطالب داشته باشند! بلکه فاصله‌ها از هر قیدی رهایند، و نظم از هر تکلّف و تصنّعی بدور، و واژه‌ها از هر پیچیدگی برکنار. این نیست مگر اسلوب بیانی که منظورش را کامل و بدون هیچ کاستی ادا می‌کند. نرم می‌شود، شدّت می‌گیرد، آرام می‌شود یا برمی‌خروشد! گاهی مانند آب جریان پیدا می‌کند و نهالها را آبیاری می‌کند، و گاهی بسختی طوفان بپا می‌کند و گویی باد صرصر است که سرکشیده و نَفَس‌ها را می‌بُرد!

خاتمه

اینست قرآن: در آن حتّی یک نمونه از افتراهای ساختگی، یا حدس وگمانهای دروغین یافت نمی‌شود، و از خیالات شاعرانه و عبارت‌پردازی‌های ادیبانه نیز در آن اثری نیست؛ و سخن هیچیک از فصحای عرب با اسلوب یگانه و عجیب آن شباهتی ندارد: قرآن وحیی است که می‌رسد، و تنزیل است که فرود می‌آید. و هدایتی ربّانی است که بصورت «ذکر» بر پیامبر القا می‌شود، و او را «امر» می‌کند، و حتّی یکبار با ویژگیهای شخصی این پیامبر عرب‌نژاد که بشری همانند دیگر افراد بشر است، نیامیخته است. نوبرِ حدیث آسمانی نیز نیست و همان وحیی است که خداوند - از زمان نوح - به بندگان منتخب و برگزیده‌اش می‌فرستاده است.

اینست قرآن: که بخش بخش و بتدریج - در طول بیست و سه سال - هماهنگ با حوادث و وقایع فردی و اجتماعی نازل شده است. و همین نزول تدریجی هدایت و بشارت و موعظه را برای مسلمانان بهمراه داشته است.

خداوند این قرآن را با نگارش آن درکتابها، و نقش آن بر لوح سینه‌ها محافظت کرده است، و تاکنون هیچ کتابی جز قرآن اینچنین مورد توجّه و عنایت همگان قرار نگرفته است. و نیز تاکنون هیچ کتابی مانند قرآن، سوره به سوره و آیه به آیه، واژه به واژه و حرف به حرف، قرائت به قرائت و وجه به وجه، نقطه به نقطه و شکل به شکل، عُشر به عُشر و حزب به حزب، مصحف به مصحف و صفحه به صفحه، خط به خط و نسخه به نسخه، به تواتر دست بدست نشده و به زیباسازی خط و آرایش چاپ آن همّت

گمارده نشده است.

دانشمندان به این کتاب مجید روی آورده‌اند و به هر چیز که تعلّقی به این کتاب داشته است دل بسته‌اند: حتّی تعداد آیات و حروف و واژه‌های نقطه‌دار و بی‌نقطه، و طولانی‌ترین کلمه و کوتاه‌ترین کلمه، و کلمه‌ای که بیشتر از هر کلمهٔ دیگر حروف متحرّک دارد، را اِحصا کرده‌اند، و به بحثها و بررسی‌هایی از این هم پایین‌تر نیز پرداخته‌اند، و معتقد بوده‌اند که در همهٔ این زمینه‌ها از ثواب و اجر نزد خداوند برخوردار خواهند بود؛ زیرا، ارادهٔ ازلی او را در جهت حفظ کلام مبین او از بازی روزگار تحقق بخشیده‌اند.

امّا علوم قرآنی خاصّ و دقیق که بر محور این ذکر حکیم پایه‌ریزی شده‌اند، اهداف و مقاصد قرآن را کمر خدمت بسته‌اند، و کلیات و جزئیّات آن را به تعبیر کشانیده‌اند، و کرانه‌ای مختلف فلسفهٔ روحانی و اصیل قرآن را در شناخت آفرینش و زندگی و انسان ترسیم کرده‌اند، و شاهد بوده‌ایم که پیشوایان اسلام برای پایه‌ریزی اصول و وضع قواعد فلسفهٔ قرآنی کوشش بسیاری از خود نشان داده‌اند، و برای این منظور مکتب‌ها و مدارسی تأسیس کرده‌اند، و کتابهای علمی دربارهٔ آن تألیف کرده‌اند، و مذاهب فلسفی و فقهی و روحانی را بر پایه‌های آن استوار کرده‌اند.

تردیدی نیست در اینکه آن علوم قرآنی که در طیّ این مباحث ـ شرح و بسط دادیم، دل خواننده را لبریز ساخت، و ذهنش را تکان داد، و توجّهش را جلب کرد. آنجا که در مبحث «اسباب النزول» به بیان این مطلب پرداختیم که آیات قرآن هر یک قصّه‌ای دارند که به فهم دقیق کمک می‌کند، و برترین تأویل را می‌شناساند، و صحیح‌ترین تفسیر را الهام می‌دهد؛ و نیز آنجا که معیارهای مفسّرین محقّق را برای ترجیح روایاتی که گزارش اسباب نزول را دربردارند، با مصطلحات دقیق و استنباطهای پیراسته و نقّادی‌های پاکیزه توصیف کردیم، و بیان کردیم که این معیارها میان سبب تاریخی و سیاق ادبی در آیاتی که در سطرهای مصحف برحسب حکمت قرار داده شده‌اند، و در سینه‌ها برحسب تنزیل بهمراه وقایع محفوظ مانده‌اند، جمع کرده‌اند؛ و همچنین، آنجا

که نمونه‌هایی از هماهنگی هنری را مورد گفتگو قرار دادیم که قرآن آنها را جایگزین اسباب نزول در مواردی که اسباب نزول معلوم نیستند، قرار داده است، و یا در مواردی که اسباب نزول معلوم بوده ولی حفظ نشده است، یا اینکه حفظ شده ولی شهرت پیدا نکرده است، بوسیلهٔ این هماهنگی‌های هنری مفاهیم آیات را با «نمونه‌ها»ی زنده تأکید می‌کنند.

در مبحث مکّی و مدنی ـ ابتدا ـ رویاروی خاورشناسان ایستادیم و جهتگیری دعوت اسلامی را در مکّه بیان داشتیم، تا هر محقّقی بتواند تصویر آغاز وحی را روشن و آشکار و خالی از هرگونه اشتباه و پیچیدگی ببیند؛ که با این روشنی و روشن‌بینی در تفسیر واقعیّت سیرهٔ نبوی برای هر مورّخ و مفسّر و ادیبی میسّر خواهد بود مراحل پیاپی وحی را در مکّه و سپس در مدینه پی‌جویی کند.

و نیز، از آنجا که در مبحث مکّی و مدنی خود را در برابر موضوعی دیدیم که پیوند محکمی با تاریخ داشت، تردیدی نکردیم در اینکه تقسیم زمانی را بر تقسیمات مکانی و موضوعی و شخصی برتری دهیم، و بی‌درنگ، در پرتو این تقسیم تاریخی، آیاتی را که در مکّه یا در مدینه، در ابتدا یا وسط یا پایان هر یک از این دو دوره نازل شده‌اند دیدیم، چنانکه گویی نزول آن آیات هم اکنون زیر گوش ما و در برابر دیدگانمان جریان دارد.

دیدیم که وحی، شب و روز، در گرما و سرما، در سفر و حضر، و در جنگ و صلح فرود می‌آید. و جزئیّات مطالبی را که در این دورانها نازل می‌شد پیگیری کردیم. بلکه در تحلیل گذرایی که از مراحل سه‌گانهٔ مکّی داشتیم با بارزترین خصائص واژه‌ها و فاصله‌ها و آهنگها و هماهنگی‌ها و عقاید و احکام در آن آیات اشاره کردیم، و دیدیم که مرحلهٔ اوّل مکّی دارای آیات کوتاه با ایجاز بسیار هستند و فاصله‌ها موزون و قافیه‌دار و دارای آهنگی شگفت‌اند، که گاهی آرام‌اند و گاهی موّاج، گاهی نَفَس نَفَس می‌زنند و در گلو فشرده می‌شوند، و گاهی کوبنده و ویرانگر می‌گردند، و گاه نیز فریاد برمی‌آورند و نعره برمی‌زنند!

در مرحلهٔ دوّم مکّی نیز دیدیم که اضافاتی که به حقایق مرحلهٔ اوّل افزوده می‌گردند، موضوعاتشان تقریباً مستقلّ‌اند. زیرا، دعوت اسلامی در آغاز ترس و وحشت مشرکان را برانگیخت و براستی بیم در دلهایشان افکند. امّا اسلوب این مرحله همچنان ـ مانند اسلوب مرحلهٔ اوّل ـ با مقاطع و فواصل متجانس، رنگارنگ و گوناگون است؛ امّا، گاه طنین و آهنگ آیات خودنمایی دارند، و گاه در یک سورهٔ واحد نغمه‌ها تنوّعی جادوگر و دلربا دارند.

در مرحلهٔ سوم مکّی فضای نوینی را دریافتیم که می‌خواست این مرحله را مرحلهٔ انتقالی قرار دهد که با سوره‌های طولانیش واسطه‌ای باشد بین وحی مکّه، که نزول آن پایان یافته است، و وحی مدینه، که بر حسب وقایع بدنبال خواهد آمد؛ و در این مرحله بر بسیاری سوره‌های طولانی دست یافتیم، و دیدیم که تعدادی از این سوره‌ها با بعضی حروف مقطّعه آغاز شده‌اند، و داستان پیامبران بزرگ در آنها بتفصیل ارائه شده است.

در پرتو تحلیلی که از «نمونه‌هایی» این سه مرحله داشتیم، بنظرمان رسید که ـ اگر قسمتهایی از قرآن راکه در ترتیب زمانی نزول آنها محقّقان با یکدیگر اختلاف دارند، به سویی بیفکنیم ـ برای ما آسان خواهد بود که نزولهای قبلی و بعدی را مشخص کنیم، و انگشت بر روی سلسله آیات همانندی بگذاریم که آثار صریحی در آنها دیده می‌شود که ما را به یقین می‌رساند که آن آیات مربوط به مرحلهٔ اول یا مرحلهٔ متوسط یا مرحلهٔ پایانی مکّی هستند.

وقتی به آیات نازل شده در مدینه رسیدیم تشخیص مراحل آنها تا آخرین وحیی که بر پیغمبر اکرم ﷺ نازل شده است، برای ما آسانتر شد. زیرا، دیگر اسلام گسترش پیداکرده بود، و دیگر نیازی نمی‌دیدیم که مراحل مختلف مدنی را بتفصیل پیگیری کنیم، و بخاطر اینکه مبادا اسلوب فقهی بر بحث ادبی ما چیره گردد، اکتفاکردیم به اینکه فقط به رؤوس مسائل در یک سوره بعنوان نمونه از مرحلهٔ اول مدنی، یعنی سورهٔ أنفال، اشاره کنیم، و از لابلای این سوره استنتاج کردیم که محتویات سوره‌های مدنی نوعاً عبارتند از تفصیل حقایق شرعی در عبادات و معاملات، و حلال و حرام، و احوال

شخصیّه و قوانین مملکتی، و امور سیاسی و اقتصادی، و اوضاع صلح و جنگ و حوادث و وقایع نبردها و غزوات، و زمینه‌های بیان مقیّد و مطلق، و عام و خاص، و ناسخ و منسوخ.

شاید خواننده متوجه گردید که مبحث مکّی و مدنی را بسیار طولانی کردیم و بسیاری از جزئیات این مبحث را بتفصیل مورد مطالعه قرار دادیم، و فکر می‌کنیم که راز این تفصیل و توضیح را دریافت. نکته‌ای که در کار بود این بود که بعضی از خاورشناسان و کسانی که در میان متفکّران و صاحبنظران ما متأثّر از روشهای تحقیق آنان هستند، در هیچ زمینه‌ای مانند مبحث مکّی و مدنی بذر شکّ و تردید نپراکنده‌اند: دربارهٔ سنّ پیغمبراکرم ﷺ در آغاز وحی شبهه ایجاد کرده‌اند؛ و نیز دربارهٔ اینکه اسلوب بیان قرآن در مکه و مدینه بر حسب شخصیت پیامبر و شرایط خاصش مغایر یکدیگر شده‌اند؛ همچنین در رابطه با ترتیب آیاتی که در مکه نازل شده‌اند یا در مدینه؛ و نیز پیرامون قسمتهایی از وحی مکّه که به سوره‌های مدنی ملحق گردیده و قسمتهایی از وحی مدینه که به سوره‌های مکی ملحق گردیده است؛ و دست بکار شده‌اند که بنابه دلخواه خودشان علی‌رغم بی‌اطلاعی آنان از تاریخ ما، و بی‌ذوقی آنان نسبت به متون ادبی بلیغ ما، قرآن ما را مرتّب گردانند. بهمین جهت در برابر شبهه‌هایشان پافشاری کردیم و یکایک آنها را نقض کردیم، و بصورت تیرهای کشنده‌ای به سینهٔ خودشان بازگردانیدیم.

در فصلهای بعدی، درصدد آن برآمدیم که به حکمت آغاز شدن بعضی از سوره‌ها با حروف مقطّعه دست بیابیم، و با قاریان مشهور آشنا شویم، و فرق بین انواع قرائتهای متواتر و آحاد و شاذّ را روشن گردانیم، و تأثیر اسناد محدّثان را در تسلسل این قرائتها یادآور شویم، و صحیحترین وجه بیان شده راجع به ناسخ و منسوخ را دنبال کنیم، و در برابر کسانی که بین نسخ و تخصیص و بین نسخ و بدا، و بین نسخ و انساء، و بین نسخ احکام و نسخ اخبار خلط کرده‌اند بایستیم، و تأکید کنیم بر اینکه اصل در همگی آیات قرآن محکم بودن است نه منسوخ بودن، مگر آنکه دلیل صریحی بر نسخ

وجود داشته باشد.

آنجاکه به علم رسم الخط قرآن پرداختیم. بین اینکه باید به رسم الخط عثمانی ملتزم باشیم، و بین آنکه قائل به «توقیف» در رابطه با آن بشویم، فرق گذاردیم، و در مقام تقدیس این رسم‌الخط غلوّ نکردیم، و مواردی راکه پنداشته‌اند رسم‌الخط عثمانی دلالت بر معنای پنهان و دقیقی دارد، تصدیق نکردیم، بلکه از مذهب کسانی که قائل به نگارش قرآن با رسم‌الخط رایج برای کسانی که نمی‌توانند قرآن را با رسم الخط قدیم بخوانند ـ هستند، جانبداری کردیم، و دیدیم که متخصصان و علمای لغت و قرائت، خودشان شایسته‌ترند که قرآن را با رسم‌الخط عثمانی مطالعه کنند و همهٔ بحثهای پیرامون آن را مورد رسیدگی قرار دهند. در علم محکم و متشابه نیز مذهب سلف و مذهب خَلَف را از یکدیگر جدا ساختیم، و زیبایی و جمال کنایه از ذات و صفات خداوند را درک کردیم.

در بخش اخیر، که آن را به تفسیر و اعجاز اختصاص دادیم، می‌بایست مراحلی را که تفسیر از آنهاگذشته است، تا صورتی راکه امروزه از تفسیر در درون کتابها می‌نگریم بخود گرفته است، پیگیری می‌کردیم، و بین تفسیر به مأثور و تفسیر به رأی فرق می‌گذاردیم، و روشن می‌کردیم که چگونه باید قرآن با قرآن تفسیر بشود، از آنجاکه دلالت قرآن احاطه و شمول دارد و منطوق و مفهوم، و عام و خاص، و مطلق و مقیّد، و مجمل و مفصّل، و نصّ و ظاهر آن باید بهمراه یکدیگر در نظر گرفته شوند.

می‌رسیم به اعجاز قرآن، و سحر بیان قرآن را در سبک خاص آن که مزایای نثر و شعر را با هم در بر می‌گیرد، می‌بینیم؛ با آن موسیقی داخلی، و فاصله‌های موزون تقریباً هم وزن یکدیگر، که از تفاعیل عروضی بی‌نیازش می‌گرداند، و آن فواصل آهنگین و مقطّع و پیاپیش که از قافیه‌های شعری بی‌نیازش می‌گرداند. و نیز دیدیم که چگونه با همین واژه‌های جامد، برای قرآن اعجازی تدارک دیده شده است که از عهدهٔ ابداع هنرمندان با قلم‌های دقیق و ظریف و رنگهای گوناگون ساخته نیست. درباب تعریف و بیان تشبیه و استعاره و کنایه و انواع مجاز هم درصدد برآمدیم که در اصطلاحات قدما

روحی بدمیم، و (ثابت کنیم که) قرآن - در همهٔ این زمینه‌ها - از نظر بلاغت و سحر بیان یکپارچه است، جز آنکه از نظر نغمه‌ها و الحان به اندازهٔ موسیقی آفرینش تنوّع دارد!!

آری، **اینست قرآن**: اگر سخن بگوید، جز حق نمی‌گوید و اگر تعلیم دهد، بجز هدایت و رشد و رَشاد تعلیم نمی‌دهد؛ و اگر دست به ترسیم و تصویر و نقش پردازی بزند، بجز زیباترین تابلوهای زندگی نخواهد پرداخت؛ و اگر متناسب و موزون ترتیل شود، آهنگ و نغمه‌ای فوق آن وجود نخواهد داشت و شنیده نشده است!

اینست کتاب مجید خداوند ﴿لاٰ يَأْتِيهِ الْبٰاطِلُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَ لاٰ مِنْ خَلْفِهِ: تَنْزِيلٌ مِنْ حَكِيمٍ حَمِيدٍ﴾ (-: باطل و بیهوده نه از روبرویش بسراغش می‌آید و نه از پشت سرش: تنزیل قرآن از جانب خداوند حکیم و حمید است - که هیچ کاری دور از حکمت انجام نمی‌دهد و همواره ستوده است، و اَحدی یارای ایرادگرفتن ازکارهای او را ندارد). [آیهٔ ۴۲، سورهٔ ۴۱ (فصلت)].

فهرست منابع و مآخذ

١-إتحاف فضلاء البشر، بالقراءات الأربع عشر (لأحمد الدمياطى المشهور بالبنا) القاهرة سنة ١٣٥٩ هـ.

٢-الإتقان فى علوم القرآن (للسيوطي) جزءان، مطبعة حجازي بالقاهرة، ط - ٣ ١٣٦٠ هـ ١٩٤١ م.

٣-أحسن التقاسيم، في معرفة الأقاليم (للمقدسي، شمس الدين محمد بن أحمد بن أبي بكر) باعتناء دي غويه. ليدن ١٨٧٧.

٤-أحكام القرآن (لابن العربي) القاهرة، مطبعة السعادة ١٣٣١ هـ.

٥-إحياء علوم الدين (للغزالي) القاهرة ١٣٤٦هـ.

٦-إرشاد العقل السليم، إلى مزايا القرآن الكريم (لأبي السعود) جزءان، بولاق ١٢٧٥هـ.

٧-أسباب النزول (للواحدي)، بهامشه (الناسخ و المنسوخ) لأبي القاسم هبة الله بن سلامة، القاهرة ١٣٥١ هـ.

٨-الإصابة في تمييز الصحابة (لابن حجر العسقلاني) بهامشه (الاستيعاب فى معرفة الأصحاب) لابن عبد البر، القاهرة، طبع مصطفى محمد، ١٣٥٨ هـ. ١٩٣٩ م، ۴ أجزاء.

٩-الأعلام (خير الدين الزركلي) الطبعة الجديدة، في عشرة أجزاء.

١٠-إنباه الرواة على أنباه النحاة (للقفطي، الوزير جمال الدين أبي الحسن، علي بن يوسف)

بتحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، القاهرة، دار الكتب المصرية، ١٣٧٤ هـ. ـ ١٩٥٥ م.
١١ـ إملاء ما منّ به الرحمن، من وجوه الإعراب و القراءات في جميع القرآن (للعكبري) القاهرة ، الطبعة الميمنية ١٣٢١هـ.
١٢ـ أنوار التنزيل و أسرار التأويل (للبيضاوي) طبعة فليشر Fleisher، جزءان، ليبسيك ١٨٤٦ م.
١٣ـ إعجاز القرآن (للباقلاني) القاهرة، السلفية ١٣٤٩ هـ.
١٤ـ البحر المحيط (لأبي حيان الأندلسي) القاهرة، ١٣٢٨هـ، ٨ مجلدات.
١٥ـ بديع القرآن (لابن أبي الإصبع) القاهرة، ١٣٧٧ هـ ١٩٥٧ م.
١٦ـ البرهان في علوم القرآن (للزركشي) بتحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، القاهرة، دار إحياء الكتب العربية، أربعة أجزاء ١٣٧٦ هـ ١٩٥٧ م.
١٧ـ بغية الوعاة (للسيوطي) القاهرة، ١٣٢٦ هـ.
١٨ـ بيان إعجاز القرآن (للخطابي) مطبوع ضمن ثلاث رسائل في إعجاز القرآن بتحقيق محمد خلف الله و محمد زغلول سلام، القاهرة، دار المعارف.
١٩ـ تاريخ آداب العرب (لمصطفى صادق الرافعي) القاهرة، مطبعة الاستقامة ٣ أجزاء ١٣٥٩ هـ ـ ١٩٤٠ م (وقد رجعنا إلى الثاني خاصة).
٢٠ـ تاريخ بغداد (للخطيب البغدادي) طبعة الخانجي بمصر ١٣٤٩ هـ ـ ١٩٣١ م.
٢١ـ تاريخ مختصر الدول (لابن العبري) نشر صالحاني، بيروت، ١٨٩٠ م.
٢٢ـ تأويلات القرآن : انظر تفسير الشيخ الأكبر.
٢٣ـ تأويل مشكل القرآن (لابن قتيبة) القاهرة،دار إحياء الكتب العربية،١٣٧٣ هـ.
٢٤ـ التبيان لبعض المباحث المتعلقة بالقرآن (للشيخ طاهر الجزائري) طبع المنار بالقاهرة ١٩٣٤ م.
٢٥ـ تذكرة الحفاظ (للذهبي) طبعة حيدر آباد ١٣٣٤ هـ.

٢٦ـ التصوير الفني في القرآن (لسيد قطب) القاهرة ١٩٤٩ م.
٢٧ـ تفسير الجلالين (جلال الدين المحلي و جلال الدين السيوطي) مذيل بكتاب (لباب النقول في أسباب النزول) للسيوطي، طبعة بولاق ١٢٨٠ هـ.
٢٨ـ تفسير الرازي (مفاتيح الغيب) القاهرة ١٣٢١ هـ، ٨ مجلدات.
٢٩ـ تفسير سورة الأنفال (لمصطفى زيد) القاهرة، مطبعة الاعتماد ١٣٧٣ هـ ـ ١٩٥٤م.
٣٠ـ تفسير الشيخ الأكبر (المنسوب إلى ابن عربي و هو للكاشي) بولاق في مجلدين ١٢٨٣ هـ ـ ١٨٦٥ م.
٣١ـ تفسير الطبري (جامع البيان فى تفسير القرآن) القاهرة ١٣٢١ هـ ـ ١٩٠٣ م ٣٠ جزءاً في ١٠ مجلدات.
٣٢ـ تفسير القاسمي ـ انظر محاسن التأويل.
٣٣ـ تفسير القرآن الحكيم (للسيد محمد رشيد رضا) : انظر تفسير المنار.
٣٤ـ تفسير القرطبي : انظر الجامع لأحكام القرآن.
٣٥ـ تفسير المنار (للسيد محمد رشيد رضا) الطبعة الثالثة ، القاهرة ١٣٥٤ هـ ـ ١٩٣٥ م.
٣٦ـ تفسير ابن كثير، مطبعة الاستقامة بالقاهرة، الطبعة الثانية ١٣٧٣ هـ ـ ١٩٥٤ م، ٤ أجزاء.
٣٧ـ تلخيص البيان في مجازات القرآن (للشريف الرضي) بتحقيق محمد عبدالغني حسن، درا إحياء الكتب العربية بالقاهرة ١٩٥٥م.
٣٨ـ تهذيب التهذيب (لابن حجر العسقلاني) طبعة حيدر آباد ١٣٢٧ هـ.
٣٩ـ التيسير في القراءات السبع (لأبي عمرو الداني) نشره و حققه المستشرق برتزل Pretzel في الأستانة ١٩٣٠ م (في المجلد الثاني من المكتبة الإسلامية t. II Bibliotheca Islamica).
٤٠ـ جامع البيان في تفسير القرآن: انظر تفسير الطبري.

٤١ـ جامع بيان العلم و فضله: انظر مختصر جامع بيان العلم[1]. ..
٤٢ـ جامع التأويل لمحكم التنزيل (لمحمد بن بحر الأصفهاني) جمعه و نشره سعيد الأنصاري في كلكتا ١٣٤٠ هـ.
٤٣ـ الجامع لأحكام القرآن (للقرطبي): تفسير القرطبي، دار الكتب المصرية ١٣٥٨ هـ ـ ١٩٣٩م.
٤٤ـ دراسات في فقه اللغة (لمؤلف هذا الكتاب) ط ١ في مطبعة جامعة دمشق ١٣٧٩هـ و ط ٢ في بيروت ١٣٨٢ هـ.
٤٥ـ الجواهر في تفسير القرآن الكريم (لطنطاوي جوهري) القاهرة ١٣٤٩ هـ ـ ١٩٣٠م، ٢٥ جزءاً في ١٣ مجلداً.
٤٦ـ الدر المنثور فى التفسير بالمأثور (للسيوطي) طبعة الحلبي بمصر ١٣١٤ هـ.
٤٧ـ الدرر الكامنة في أعيان المائة الثامنة (لابن حجر) حيدر آباد ١٣٤٨هـ.
٤٨ـ دلائل الاعجاز (لعبد القاهر الجرجاني) الطبعة الثانية بمطبعة المنار ١٣٣١ هـ(نشر السيد محمد رشيد رضا).
٤٩ـ رسالة التوحيد (للامام محمد عبده) الطبعة التاسعة ١٣٥٧ هـ.
٥٠ـ الرسالة الشافية في إعجاز القرآن (لعبد القاهر الجرجاني) ضمن ثلاث رسائل في الإعجاز، بتحقيق محمد خلف اللّه و محمد زغلول سلام، القاهرة، دار المعارف.
٥١ـ الرسالة المستطرفة لبيان مشهور كتب السنّة المشرفة (لمحمد بن جعفر الكتاني) الطبعة الأولى ١٣٣٢ هـ(عنيت بنشرها مكتبة عرفة بدمشق و طبعت في بيروت).
٥٢ـ روح المعاني في تفسير القرآن العظيم و السبع المثاني (تفسير الآلوسي) ٣٠ جزءاً، المطبعة المنيرية، القاهرة دون تاريخ.

١ـ لم نرجع إلى الأصل، بل إلى المختصر، و انما حذفنا كلمة (المختصر) تخففاً من الإضافات المتوالية.

٥٣- رياض الصالحين، من كلام سيد المرسلين (للامام النووي) بتعليق رضوان محمد رضوان، مطبعة الاستقامة بالقاهرة، الطبعة الثالثة، دون تاريخ.
٥٤- زاد المعاد في هدى خير العباد (لابن قيم الجوزية) القاهرة سنة ١٣٢٤ هـ جزءان.
٥٥- سنن الترمذي، طبعة بولاق سنة ١٢٩٢ هـ.
٥٦- سيرة الرسول (لابن هشام) بتحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، ٤ أجزاء، القاهرة.
٥٧- الشاطبية (حرز الأماني، ووجه التهاني في القراءات السبع المثاني) للامام الشاطبي، طبع حجر، مصر ١٢٨٦ هـ.
٥٨- شذرات الذهب في أخبار من ذهب (لابن العماد الحنبلي) طبعة حسام الدين القدسي سنة ١٣٥٠ هـ.
٥٩- طبقات النحويين و اللغويين (للزبيدي، أبي بكر محمد بن الحسن) بتحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، الطبعة الأولى سنة ١٣٧٣ هـ- سنة ١٩٥٤ م.
٦٠- طبقات الشافعية (لابن السبكي) طبعة الحسينية سنة ١٣٢٤ هـ.
٦١- طبقات القراء (لابن الجزَري) : انظر غاية النهاية.
٦٢- الطبقات الكبرى (لابن سعد) ليدن ٢٨ - ١٩٢٥ ، ١٥ مجلداً.
٦٣- طبقات المفسرين (للسيوطي) معها شروح لاتينية باعتناء الأستاذ مرسنج (A. Moursinge) ليدن سنة ١٨٣٩ م.
٦٤- طيبة النشر في القراءات العشر (لابن الجَزَري) طبعت في مجموعة من كتب القراءات مشتملة على سبعة متون في مطبعة شرف سنة ١٣٠٨ هـ.
٦٥- الظاهرة القرآنية (لمالك بن نبي) ، القاهرة ١٩٥٨ م.
٦٦- في ظلال القرآن (لسيد قطب) القاهرة، دار إحياء الكتب العربية.
٦٧- علم أصول الفقه (لعبد الوهاب خلاف) القاهرة، الطبعة السادسة، سنة ١٣٧٣ هـ- سنة ١٩٥٤ م.

٦٨ـ علوم الحديث و مصطلحه (لمؤلف هذا الكتاب) مطبعة جامعة دمشق، ١٣٧٩هـ.
٦٩ـ غاية النهاية في طبقات القراء (لابن الجَزَري) نشر برجشتراسر (Bergsträsser) الأستانة سنة ١٩٣٥ م و ما بعدها، ٣ مجلدات.
٧٠ـ فتح الباري (لابن حجر) طبعة بولاق سنة ١٣٠١ هـ.
٧١ـ الفتوحات المكية (لابن عربي) بولاق سنة ١٢٦٩ هـ.
٧٢ـ فضائل القرآن (لابن كثير) طبعة المنار سنة ١٣٢٧ هـ.
٧٣ـ الفهرست (لابن النديم) نشر فلوجل Flügel، ليبسيك سنة ١٨٧١ م، جزءان في مجلد واحد.
٧٤ـ فوات الوفيات (لمحمد بن شاكر الكتبي) مصر سنة ١٢٩٩ هـ.
٧٥ـ الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل، و عيون الأقاويل في وجوه التأويل (للزمخشري) القاهرة، مطبعة مصطفى محمد، الطبعة الأولى سنة ١٣٥٤ هـ ٤ أجزاء.
٧٦ـ كشف الظنون عن أسامي الكتب و الفنون (لحاجي خليفة) الطبعة التركية سنة ١٣٦٠هـ ـ سنة ١٩٤١ م.
٧٧ـ لباب التأويل في معاني التنزيل (تفسير الخازن) بهامشه تفسير البغوي، مصر سنة ٣٢ ـ ١٢٣١ هـ ٧ أجزاء.
٧٨ـ مجاز القرآن (لأبي عبيدة معمر بن المثنى) القاهرة ١٣٧٤ هـ ـ ١٩٥٥م.
٧٩ـ محاسن التأويل (لمحمد جمال الدين القاسمي) الجزء الأول، القاهرة، دار إحياء الكتب العربية، سنة ١٣٧٦ هـ سنة ١٩٥٧ م.
٨٠ـ محاضرات في أصول الفقه على مذاهب أهل السنة و الامامية (لبدر المتولي عبدالباسط) بغداد، سنة ١٣٧٥ هـ سنة ١٩٥٦م، جزءان.
٨١ـ المحكم في نقط المصاحف (لأبي عمرو الداني) تحقيق الدكتور عزت حسن. وزارة الثقافة و الإرشاد القومي بدمشق ١٩٦٠ م.

٨٢ـ مختصر جامع بيان العلم و فضله، و ما يجب في روايته و حمله (لابن عبد البر) اختصار أحمد بن عمر المحمصاني البيروتي، الطبعة الأولى سنة ١٣٢٠ هـ(مطبعة الموسوعات).

٨٣ـ مختصر فى شواذ القراءات (لابن خالويه) نشر المستشرق برجشتراسر (Bergsträsser) القاهرة سنة ١٩٣٤ م.

٨٤ـ مدارك التنزيل، و حقائق التأويل (تفسير النسفي) القاهرة سنة ١٣٤٤ هـ ٤ أجزاء في مجلدين.

٨٥ـ مذاهب التفسير الاسلامي (للمستشرق جولدزيهر) ترجمة الدكتور عبد الحليم النجار، القاهرة مطبعة السنة المحمدية سنة ١٣٧٤ هـ ـ سنة ١٩٥٥ م.

٨٦ـ مسند الامام أحمد بن حنبل ، القاهرة سنة ١٣١٣ هـ ـ ١٨٩٥ م ، ٦ أجزاء (ورجعنا أيضاً إلى شرح أحمد محمد شاكر على المسند، الطبعة الثالثة، دار المعارف بمصر سنة ١٣٦٨ هـ ـ ١٩٤٩ م).

٨٧ـ المصاحف (لابن أبي داوود) نشر آرثر جيفري Arthur Jeffery ليدن سنة ١٩٣٧م.

٨٨ـ مفاتيح الغيب: انظر تفسير الرازي.

٨٩ـ المقصد لتلخيص ما في المرشد (لزكريا الأنصاري) القاهرة سنة ١٩٣٤ م.

٩٠ـ المقنع في رسم مصاحف الأمصار (لأبي عمرو الداني) نشر برتزل Pretzel الاستانة سنة ١٩٣٢ م ، ويليه كتاب النقط للمؤلف نفسه، ابتداء من ص ١٣٢.

٩١ـ مناهل العرفان في علوم القرآن (لمحمد عبدالعظيم الزرقاني) جزءان، القاهرة، سنة ١٣٧٣ هـ ـ ١٩٥٤ م.

٩٢ـ النبأ العظيم، نظرات جديدة في القرآن (للدكتور محمد عبد اللّه دراز) القاهرة، سنة ١٣٧٦ هـ ـ ١٩٥٧ م.

٩٣ـ النجوم الزاهرة (لابن تغري بردي) طبعة دار الكتب المصرية.

٩٤ـ الناسخ و المنسوخ (لأبي جعفر النحاس) القاهرة ، مطبعة السعادة ١٣٢٣ هـ.

٩٥ـ النشر في القراءات العشر (لابن الجَزَرى) طبعة دمشق سنة ١٣٤٥ هـ، نشر محمد أحمد دهمان.
٩٦ـ النقط (لأبي عمرو الداني) مطبوع مع كتاب المقنع ابتداء من ص ١٣٢، نشر برتزل، الأستانة سنة ١٩٣٢ م.
٩٧ـ النكت في إعجاز القرآن (للرماني) طبع ضمن ثلاث رسائل في الإعجاز، بتحقيق محمد خلف الله و محمد زغلول سلام، القاهرة، دار المعارف.
٩٨ـ وفيات الأعيان (لابن خلكان) المطبعة الميمنية، القاهرة سنة ١٣١٠ هـ في مجلدين.
٩٩ـ الوحي المحمدي (للسيد محمد رشيد رضا) الطبعة الثالثة، مطبعة المنار بالقاهرة سنة ١٣٥٤ هـ ١٩٣٥ م.

* * *

Beiträge zur Erklärung des Korans(Hirschfeld) Leipzig. 1886
Bibliographie des ouvrages arabes ou relatifs aux Arabes. (Chauvin). Liège, 1907, 1909 t. x.
The Coran, its composition and Teaching (William Muir) London, 1878.
Le Coran, Traduction Selon un essai de reclassement des sourates, (Blachère) Paris 1949—51.
Encyclopédie de l'Islam, Leyde, 1913 suiv.
Essai sur les doctrines sociales et politiques d'Ibn Taimiya, (Henri Laoust) Le Caire, 1939.
Geschichte der arabischan Literatur (Brockelmann) Weimar et Berlin, 1898—1902, 2 vol.
Geschichte des Corans (1). Noldeke (Th.) et Schwally (F.) ; t. I, uber der Ursprung des Qorans; Leipzig, 1919.
— Schwally (F.) ; t. II, Die Sammlung des Qorans ;

Leipzig 1919. — Bergsträsser et Pretzel ; t. III. Die Geschichte des Qorantexts, 1938, 3 vol.
Al-Hallàj, martyr mystique de l'Islam (Massignon) Paris 1912.
Handbuch der Islam-Literature (Pfannmüller, G.) Berlin, 1925.
Historisch-Kritische Einleitung in den Koran (Weil G.) 2 éd. Leipzig, 1872.
Initiation au Koran (Mohammed Draz) Paris, Presses universitaires de France, 1951.
Introduction à l'Histoire de l'Orient musulman (Sauvaget) T.I. de l'Initiation à l'Islam; Paris, 1943.
Introduction au Coran (Blachère, R.) Paris, 1947.
Korân (Buhl, F.) art. dans l'Encyclopédie de l'Islam. II, 1131 a.
The Korân, Translation with the Suras arranged in chronological order, (A. Rodwell) London, 1861.
Life of Mahomet (William Muir) London, 1858-61.
Materials for the history of the Koran (Arthur Jeffery). Introduction à l'édition des (Massâhif d'Ibn abi-Dâwüd) Leyde, 1937.
Mohammed et la fin du Monde (Casanova) Paris, 1911 - 13 ; 2 fax.
Mohammed, t. II, Einleitung in den Koran (Grimme) Münster 1892, 1895.
New Researches into Composition and Exegisis of the Qoran (Hirschfeld, H.) Dans Asiatic Monographs, t. III. Londres; 1902.
The Qurân, Translated, with a critical re-arrangement of the Suras. (Belle, R.) Edimbourg, 1937-39, 2 vol.
Tabari's Koranscommentar (Loth. O) Dans (Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft) XXXV, 603 sqq.
Uber die Anordmung der Suren and über die geheimnisvellen Buchstaben im Qoran (Bauer H.) Dans ZDMG (Zeitschrifts der Deutschen, etc...) LXXV, Leipzig, 1921.

قرآن فروغ تابناکی است که خداوند منان آن را برای راهنمایی بندگانش فرو فرستاده، تا بندگان با چنگ زدن به آن ریسمان ناگسستنی، در مسیر هدایت گام نهند و دلهایشان را به نور ایمان منور گردانند و رستگار دو گیتی گردند.

از آنجا که قرآن همگانی است؛ علوم قرآنی در میان دیگر علوم اسلامی همواره از یک درخشش ویژه‌ای برخوردار بوده و هست؛ و از دیرباز در این زمینه کتاب‌های گوناگونی به نگارش در آمده‌اند.

نگارنده‌ی این کتاب نیز دیدگاه‌های جامع و دقیق‌ترین مباحث علوم قرآنی را با اسلوبی علمی و در عین حال ساده مورد بحث و بررسی قرار داده و در هر مبحث دیدگاه‌های مستشرقان را بیان داشته و با تکیه بر پشتوانه‌ی علوم اسلامی و معارف قرآنی به نقادی آنان پرداخته است.

امید است جویندگان حقیقت در پرتو راهنمایی‌های این کتاب در قرآن ژرف بیندیشند و از آن نهایت بهره را ببرند و فرامین آن را در زندگی به‌کار ببندند و بار دیگر شکوه و عظمت دیرینه‌ی امت اسلام بازگردد.




9 789643 568061